École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

École doctorale de l'EHESS

Doctorat

Discipline : Histoire et Civilisations : Centre d'études en sciences sociales du religieux

Université Aristote, Thessalonique

Faculté de Théologie, Département de Théologie

Doctorat

Discipline : Histoire ecclésiastique, Littérature chrétienne, Archéologie et Art

LÉONARD-DANIEL OLTEAN

Devenir moine à Byzance. Coutumes sociales, règles monastiques et rituels liturgiques

Thèse dirigée par : Paolo ODORICO, EHESS, Paris

Christos ARAMPATZIS, Université de Thessalonique

Date de soutenance : le 6 février 2017

Jury : Paolo ODORICO, EHESS, Paris
Christos ARAMPATZIS, Université de Thessalonique
Marie-Hélène CONGOURDEAU, CNRS, Paris
Pierre-Antoine FABRE, EHESS, Paris
Niki PAPAGEORGIOU, Université de Thessalonique
Chrysostomos NASSIS, Université de Thessalonique
Peter VAN DEUN, Katholieke Universiteit Leuven

REMERCIEMENTS

Une thèse n'est pas uniquement l'œuvre de la personne qui l'écrit. Elle est le résultat d'un effort collectif, où plusieurs personnes et institutions s'impliquent d'une manière plus ou moins visible pour accomplir le projet. Pour tout le soutien reçu pendant la période des études doctorales, je tiens à dire un grand merci à chacun et à tous.

À mes directeurs de thèse, Paolo Odorico et Christos Arampatzis, pour la qualité de leur recherche scientifique qui m'a beaucoup inspiré ainsi que pour leur accord de diriger ensemble le présent travail, pour leurs conseils, leurs encouragements et la délicatesse humaine avec laquelle ils m'ont entouré.

Aux membres du jury, pour avoir accepté de faire partie du jury et pour avoir eu la patience de lire cette thèse.

Aux écoles doctorales des institutions où cette thèse a été préparée, l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France et l'Université de Thessalonique, Grèce, aux centres et laboratoires scientifiques où j'ai reçu ma formation, le Centre d'Études Byzantines, Néo-helléniques et Sud-est Européennes et le Centre d'Études en Sciences Sociales du Religieux, Paris, la Faculté de Théologie, Département de Théologie, Thessalonique, à tous mes enseignants, à mes collègues et au personnel administratif.

Aux diocèses qui m'ont encouragé et soutenu et à leurs hiérarques, Mgr. Casian Craciun, l'Archevêché du Bas Danube, Galati, Roumanie, Mgr. Iosif Pop, Métropole roumaine pour l'Europe Occidentale et Méridionale, Paris, et Mgr. Barnabas Tiris, Métropole de Néapolis et Stavroupolis, Thessalonique. Aux paroisses orthodoxes et catholique qui m'ont accueilli et aidé et à leurs curés, la paroisse roumaine Sainte-Parascève et Sainte-Géneviève, Paris et le père Razvan Ionescu, la paroisse roumaine La Protection de la Mère de Dieu, Toulouse, la paroisse grecque Saint-Georges, Néapolis, Thessalonique et le père Elefterios Karandreas, la paroisse

catholique Saint-Sulpice, Paris et le père Jean-Loup Lacroix. Au monastère de Cantauque et au père Jacob Langhart qui m'ont chaleureusement accueilli.

Aux professeurs et chercheurs qui m'ont aidé dans mon travail, Marie-Hélène Congourdeau, Marie-Elisabeth Handman, Filippo Ronconi, Charis Messis, Dan Ioan Muresan, Isabelle Cochelin, Panagiotis Skaltsis, Dimitra Koukoura, Michel Kaplan, Olivier Delouis, Bernard Outtier, Stig Frøyshov, Antonio Rigo, Sebastian Brock, Stefano Parenti, Daniel Galadza, Frédéric Gabriel, Dragos Calma, Cristian Suciu, Florin Buca.

Au Conseil régional d'Île-de-France pour l'aide financière accordée dans le cadre du programme MobiDoc 2012-2015.

À Dan-Ionut Busila, Catalina Neculai, Camelia Dascalu, Lavinia Raican, Cristina Elinescu et Florentin Tanas, Christine, Bertrand et Alexia de Harambure, Lucia et Syméon Balint, Christina Georgantidou, Mara Urcan, Mathieu Panoryia, Nina Sava, Gabriela Danila, Ioana Ungureanu, Olivier Philippe Goulois, Aspasia Kaloudi, Silvia Stoica, Simona Grusea et à d'autres personnes pour leur aide concrète et pour leurs encouragements permanents.

À ma famille, à tous mes amis et proches.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé : La thèse, intitulée *Devenir moine à Byzance. Coutumes sociales, règles monastiques et rituels liturgiques,* est une approche multidisciplinaire des coutumes religieuses et sociales byzantines en lien avec l'entrée au monastère et la profession monastique. L'étude se propose de mieux expliquer certains aspects peu compris de l'histoire du rituel liturgique ou de l'histoire des pratiques sociales. Parmi eux, nous mentionnons la terminologie utilisée pour décrire les étapes de la vie monastique, l'origine du petit habit monastique, l'introduction de la tonsure dans les pratiques utilisées à l'entrée au monastère, le nombre et le nom des habits reçus le jour de la profession monastique, les règles sociales qui gouvernaient le départ vers cette nouvelle forme de vie. Notre recherche vise l'évolution de l'ensemble de ces pratiques monastiques tout au long de l'histoire byzantine. Elle utilise à la fois des sources historiques, canoniques, littéraires, liturgiques et iconographiques. Le point clé de notre interprétation est la distinction entre deux traditions monastiques, l'une provenant de Jérusalem et l'autre provenant de Constantinople. Dans cette perspective, l'histoire des pratiques étudiées devient un « conte de deux cités », terme déjà utilisé dans un contexte strictement liturgique par R. Taft, mais pas encore appliqué à la vie monastique. Ce dialogue entre deux coutumes monastiques suffisamment différentes constitue la source d'un nombre important de clarifications terminologiques et liturgiques. On constate la coexistence sans conflit de ces traditions d'origines différentes, leurs influences mutuelles et une remarquable capacité de synthèse propre à la vie ascétique byzantine. Certains des traits du monachisme de cette époque sont encore observables dans le monachisme d'influence byzantine d'aujourd'hui.

Mots-clés : monachisme byzantin, rituel de la profession monastique, tonsure monastique, *σχῆμα* monastique, entrée au monastère, noviciat, changement de nom, habits monastiques.

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract: The thesis, entitled *Becoming a monk in Byzantium: Social customs, monastic rules and liturgical rituals*, is a multidisciplinary approach to the Byzantine religious and social customs in relation to the entrance into the monastery and the monastic profession. The study aims to better explain some aspects of the history of the liturgical ritual or the history of social practices that remain little understood. Among these, we discuss the terminology used to describe the stages of the monastic life, the origin of the small monastic habit, the introduction of the tonsure among the practices used at the entrance to the monastery, the number and the names of habits received on the day of monastic profession, the social rules that governed the start of this new form of life. The research focuses on the overall evolution of these monastic practices throughout the Byzantine history. In so doing, it uses the historical, canonical, literary, liturgical and iconographic sources. The key point of our interpretation is the distinction between two monastic traditions, one from Jerusalem and another from Constantinople. From this perspective, the history of the practices studied here becomes a "tale of two cities", a term already used in a strictly liturgical context by R. Taft, but not yet applied to the monastic life. The dialogue between these two different monastic traditions is the source of a large number of terminological and liturgical clarifications. We observe the non-conflictual coexistence of these practices of different origins, their mutual influence and a remarkable capacity for synthesis within the Byzantine ascetic life. Some features of the monastic life during this period are still found in the nowadays monasticism of Byzantine influence.

Keywords: Byzantine monasticism, ritual of the monastic habit, monastic tonsure, monastic *σχῆμα*, entrance into the monastery, novitiate, change of name, monastic habits.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 3

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS 5

ABSTRACT AND KEYWORDS 6

TABLE DE MATIÈRES 7

INTRODUCTION 13

Préliminaires 13

Le thème 14

La période 15

L'espace géographique 16

La méthode de recherche 16

L'état actuel de la recherche 17

La structure de la thèse 20

Les sources et leur interprétation 21

PREMIÈRE PARTIE : LE *ΣΧΗΜΑ* MONASTIQUE. ÉVALUATION HISTORIQUE ET TERMINOLOGIQUE 25

CHAPITRE 1 : LES PREMIERS MODÈLES 28

1.1. La profession de chasteté dans le proto-monachisme chrétien (1er-4e siècles) 28

1.1.1. Les formes primitives du rituel 30

1.1.2. L'ascétisme urbain après les persécutions 32

1.2. Tonsure et vêture monastique aux 4e-7e siècles 36

1.2.1. L'Égypte 36

1.2.2. La Syrie 42

1.2.3. La Palestine 47

1.2.4. Constantinople et l'Asie Mineure 52

CHAPITRE 2 : DEUX TRADITIONS MONASTIQUES EN COMPÉTITION 58
2.1. « Petit » et « grand » habit. Une dispute monastique à l'époque de Théodore Stoudite (8e-9e siècles) 58
2.1.1. Le modèle stoudite 59
2.1.2. Le manuscrit *Barberini gr. 336* et le rituel palestinien des 8e-10e siècles 62
2.1.3. Cénobites et anachorètes. Une fausse hypothèse 66
2.1.4. Les moines palestiniens à Byzance 74
2.1.5. Constantinople et Jérusalem 79
2.2. Le rituel du πρόσχημα monastique (9e-10e siècles) 81
2.2.1. Les sources littéraires et canoniques concernant le *πρόσχημα* monastique 85
2.2.2. Le *πρόσχημα* monastique dans la *Vie* d'Euthyme le Jeune 87
2.2.3. Deux étapes de vie monastique 89
2.2.4. Un changement nécessaire 92
2.2.5. Le *πρόσχημα* monastique dans les textes liturgiques 96
CHAPITRE 3 : LES SYNTHÈSES 105
3.1. Intégrer les différences : trois catégories de moines et d'habit monastique (11e-12e siècles) 105
3.1.1. La synthèse palestinienne 106
3.1.2. La synthèse constantinopolitaine 107
3.1.3. Trois étapes de vie spirituelle 115
3.2. Le μικρὸν σχῆμα : une question ouverte (13e-15e siècles) 119
3.2.1. Une pratique controversée 120
3.2.2. Les textes liturgiques 124
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE 126

DEUXIÈME PARTIE : REVÊTIR L'HABIT MONASTIQUE. LES ENJEUX SPIRITUELS ET SOCIAUX DE L'ENGAGEMENT MONASTIQUE 129

CHAPITRE 4 : ENFANT ET MOINE. LES DIFFICULTÉS D'UN ENGAGEMENT PRÉCOCE 131
4.1. L'enfant dans le monastère : bénéfice spirituel ou tentation maléfique ? 133
4.1.1. L'enfant, le moine de demain 134
4.1.2. Exclure les enfants. Une autre règle d'organisation monastique 140
4.1.3. Un compromis nécessaire ? 145
4.2. Entre famille et monastère : choix parental et décision personnelle 147
4.2.1. Dévotion paternelle 147
4.2.2. Motivations sociales 157

4.2.3. Éducation 163
4.2.4. Vocations précoces 166
4.3. Étapes dans la carrière monastique de l'enfant 170
4.3.1. L'âge de l'entrée 171
4.3.2. L'âge de la profession monastique 173
CHAPITRE 5 : FAMILLE OU MONASTÈRE ? LA CONVERSION MONASTIQUE FACE À LA VIE DE FAMILLE 179
5.1. Refus du mariage 181
5.1.1. Une recommandation monastique 181
5.1.2. Le cadre social 184
5.2. Abandon de la famille 186
5.2.1. Une pratique habituelle ? 187
5.2.2. Une norme formulée à voix basse 192
5.3. Accord mutuel des époux 193
5.3.1. La nouvelle famille 194
5.3.2. Les monastères doubles 197
5.4. Conversions familiales 202
5.5. Habit monastique à la fin de la vie 209
5.5.1. Une purification nécessaire 210
5.5.2. Un accord « monastique » à la fin de la vie 214
5.5.3. Veuvage et monastère 216
CHAPITRE 6 : LA TONSURE MONASTIQUE IMPOSÉE 221
6.1. Les monastères en tant que prisons 221
6.1.1. Les ecclésiastiques 222
6.1.2. Les laïcs 226
6.1.3. Monastère, prison et tonsure cléricale 229
6.2. Moine à contre gré 230
6.2.1. Motivations religieuses 231
6.2.2. Fautes morales 232
6.2.3. L'élection épiscopale et le destin de la famille 235
6.2.4. Les esclaves 237
6.2.5. Les tonsures « politiques » 240
6.3. La validité canonique de la tonsure imposée 252
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE 254

TROISIÈME PARTIE : PROBATION, FORMATION, INTÉGRATION, OU COMMENT LE POSTULANT DEVIENT MOINE 256

CHAPITRE 7 : LA RÉCEPTION DES POSTULANTS 258
7.1. Conditions requises 258
7.1.1. Une « enquête rigoureuse » de la vocation du candidat 259
7.1.2. L'embarras de la condition sociale 261
7.1.3. Renoncement aux biens et dons à l'entrée 271
7.2. L'entrée dans la communauté 281
7.2.1. Catéchèse 281
7.2.2. Confession et rémission des péchés 283
7.2.3. Temps de probation 287
7.2.4. Rituel liturgique 287
CHAPITRE 8 : LE NOVICIAT 300
8.1. Types de noviciat 301
8.2. La formation spirituelle et pratique du novice 307
CHAPITRE 9 : LA PROFESSION MONASTIQUE 313
9.1. La tonsure 317
9.1.1. La tonsure chez les premiers moines 318
9.1.2. La tonsure des premières femmes ascètes 322
9.1.3. La tonsure des femmes à l'âge du mariage dans le monde ancien 330
9.1.4. La tonsure des jeunes garçons dans le monde ancien 334
9.1.5. L'adaptation chrétienne de la tonsure des jeunes 337
9.1.6. La tonsure cléricale. Quelques considérations 341
9.1.7. La tonsure des moines : avant ou au moment de la profession monastique ? 343
9.2. Le changement de nom 346
9.2.1. Vin nouveau en outres vieilles 347
9.2.2. Le double changement de nom : une coutume de l'époque des Paléologues 353
9.3. La vêture monastique 358
9.3.1. Égypte versus Syrie : deux modèles d'habit monastique 359
9.3.2. L'habit monastique à Byzance aux 8e-11e siècles 371
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE 385

CONCLUSION GÉNÉRALE 387

Remarques générales 387
Perspectives de recherche 390
Limites de notre recherche et projets à venir 391

ANNEXES 393

Annexe 1 : *Barberini gr. 336* 393

Annexe 2 : *Sevastianov gr. 474* 404

Annexe 3 : *Grottaferrata Γ.β.V* 408

Annexe 4 : *Grottaferrata Γ.β.XLIII* 411

Annexe 5 : *Coislin 213* 418

ABRÉVIATIONS 422

1. ABRÉVIATIONS DES MANUSCRITS ET PAPYRUS 422

1.1. Manuscrits liturgiques 422

1.2. Manuscrits enluminés 425

1.3. Papyrus 425

1.4. Ostraca 425

2. ABRÉVIATIONS GÉNÉRALES 426

BIBLIOGRAPHIE 431

1. SOURCES 431

1.1. Sources grecques 431

1.1.1. Textes sacrés et apocryphes 431

1.1.2. Auteurs grecs classiques 432

1.1.3. Chroniques, sources historiques 433

1.1.4. Textes juridiques et canoniques 436

1.1.5. Traités d'histoire ecclésiastique, œuvres théologiques et ascétiques, discours, lettres, poèmes 439

1.1.6. Hagiographie 446

1.1.7. Actes de la pratique 458

1.1.8. Règles monastiques 459

1.1.9. Textes liturgiques 463

1.1.10. Iconographie 464

1.1.11. Outils linguistiques 465

1.1.12. Catalogues des manuscrits 465

1.2. Sources juives 466

1.3. Sources latines 466

1.4. Sources coptes 467

1.5. Sources syriaques 469
1.6. Sources arméniennes 473
1.7. Sources géorgiennes 473
1.8. Sources arabes 473
1.9. Sources slaves 474
2. ÉTUDES 475

ΠΕΡΙΛΗΨΗ 493

INTRODUCTION

Préliminaires

L'entrée dans la vie monastique est un sujet passionnant à la fois pour les historiens, les théologiens, les sociologues et les psychologues. Déchiffrer les motivations spirituelles et les mécanismes mentaux qui conduisent à prendre la décision d'un tel changement de mode de vie, examiner le rôle de la société qui le favorise ou qui l'impose contre gré, comprendre les différentes procédures appliquées depuis le jour de l'arrivée du postulant au monastère jusqu'à sa réception festive dans la communauté, étudier les rites utilisés à ces occasions, voici quelques-unes des pistes de recherche devenues sujets d'étude dans toutes les religions et les cultures.

À Byzance, l'engagement monastique suscite de l'intérêt pour plusieurs raisons. D'un côté, le thème est un chapitre important de l'histoire du monachisme byzantin. Malgré le progrès constant de la recherche scientifique dans ce domaine, le phénomène monastique byzantin est encore loin de nous avoir révélé toute sa complexité, et son histoire reste à écrire. Un sujet particulier comme celui de l'entrée au monastère et de la profession monastique ne peut qu'apporter des éléments intéressants concernant la perception sociale du monachisme, les règles internes du monastère ou les relations existantes entre les membres de la communauté.

D'un autre côté, notre sujet présente l'avantage de rester toujours d'actualité. Les moines de tradition grecque, copte, syriaque, arménienne, géorgienne, slave et roumaine utilisent encore un rituel plus ou moins proche de celui utilisé à l'époque byzantine. Comme tous les rites liturgiques anciens, la profession monastique byzantine exige à la fois aux liturgistes et aux moines d'aujourd'hui une attention particulière, afin de mieux comprendre, actualiser ou changer certaines des connaissances ou des coutumes actuelles.

En outre, le rituel byzantin de la profession monastique offre la possibilité d'une approche interdisciplinaire des différentes traditions religieuses ou sociales avec lesquelles le monde byzantin est entré en contact. On pense particulièrement aux traditions copte, syriaque et palestinienne, qui ont beaucoup influencé les coutumes byzantines et sans lesquelles aucune étude limitée au monde grec ne pourrait résoudre les questions difficiles relatives à notre sujet. Nous pensons également aux moines latins et slaves, toujours en contact avec les ascètes de langue grecque. L'entrée au monastère constitue un thème commun à toutes ces traditions locales. La recherche comparative des procédures utilisées dans chaque milieu nous donne ainsi une image de ces interactions mutuelles et ouvre un champ d'étude qui est, à notre avis, encore insuffisamment exploité.

Le thème

La thèse a pour but d'étudier et d'expliquer plusieurs éléments d'une pratique byzantine très répandue : l'entrée au monastère et la profession monastique. *Devenir moine à Byzance* est le titre, peut-être trop général, que nous avons choisi pour exprimer notre approche. Le passage de la vie sociale à la vie monastique, les procédures utilisées pour l'intégration du postulant dans la vie communautaire, les offices qui marquent la transition vers un nouvel état monastique, les gestes d'une grande valeur symbolique comme la tonsure, le changement de nom ou la vêture, qui accompagnent ces offices, la terminologie utilisée à ces occasions sont des aspects que nous allons étudier afin d'aborder d'une manière complexe ce sujet de recherche.

Évidemment, nous ne pensons pas pouvoir décrire dans toute sa complexité un sujet si vaste. La thèse se propose plutôt de soulever et de résoudre un certain nombre de problèmes liés à ce sujet. Notre étude n'est pas une histoire de la profession monastique byzantine, ni un recueil de textes liturgiques, mais elle dresse une liste de thèmes peu ou mal compris. L'existence de plusieurs questions ouvertes a récemment été signalée par M.-F. Auzépy[1]. Comprendre et écrire l'histoire de la profession et de l'habit monastique c'est ainsi expliquer plusieurs faits particuliers, encore peu élucidés, comme l'apparition du « petit » habit monastique, l'introduction de la tonsure parmi les rituels monastiques, les noms et les fonctions des vêtements monastiques, etc. Ces aspects méconnus nécessitent des réponses claires, afin de mieux saisir les grandes lignes de l'histoire du rituel.

[1] M.-FR. AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin* (BBOM 5), Aldershot - Brookfield 1999, p. 155-157.

La période

Les données dont nous disposons pour la compréhension de l'histoire de la profession monastique byzantine ne sont pas très nombreuses. Nous nous sommes retrouvés pendant notre recherche devant une « rareté » des énoncés et des événements historiques, évoquée dans un autre contexte par M. Foucault[2], fait qui constitue le principal embarras de l'historien. Cette véritable pénurie de données nous a conduit à la recherche des « totalités », des mentalités et des subjectivités qui organisent et rendent compréhensibles les faits positifs dont nous disposons. Nous avons ainsi été contraints de combler les zones inconnues de l'histoire de la profession monastique avec des hypothèses, des solutions ou des généralités qui seules peuvent conduire à une réponse satisfaisante. Sans nous éloigner de la nécessaire rigueur scientifique, nous pensons qu'une vision d'ensemble, un regard qui prend en considération les évolutions macro-historiques et une compréhension globale du phénomène analysé offrent des solutions qu'une recherche pointue et limitée en temps et en espace ne réussira jamais à suggérer.

Par conséquent, notre étude vise l'histoire de « longue durée » du sujet, dans l'acception que F. Braudel a donnée à ce terme, une approche qui nous a obligé à plonger dans un temps « ralenti, parfois presque à la limite du mouvant », dans une « semi-immobilité » temporelle[3], qui caractérise en général l'histoire des rites chrétiens. Comme A. Dupront l'a maintes fois souligné, c'est seulement dans le cadre de la longue durée, « quasiment connaturelle au phénomène religieux »[4] que l'on peut apercevoir les évolutions lentes des pratiques spirituelles, voire monastiques, qui nous intéressent. Il en résulte que notre étude, initialement centrée sur le rituel monastique des 8e-12e siècles, a été obligée de dépasser cette période historique, à la fois en amont et en aval. De fait, l'histoire de l'habit monastique byzantin commence en Égypte, Syrie et Palestine aux 4e-7e siècles et connaît une évolution spectaculaire après le 13e siècle. Les sources de la tonsure monastique ou cléricale doivent être cherchées dans les pratiques sociales et religieuses orientales des quatre premiers siècles chrétiens et même avant. Le thème du changement de nom devient plus visible seulement après la prise de Constantinople par les Croisés. Au vu de ce contexte, nous avons délibérément omis de mentionner dans le titre de cette thèse une période historique clairement délimitée dans le temps. Ce fait nous a laissé la liberté de trouver dans des époques et des espaces géographiques divers les éléments qui nous aident dans notre reconstruction historique du rituel.

---

2 M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 155-165.

3 F. BRAUDEL, « La longue durée », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13/4, 1958. p. 734.

4 A. DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages* (Bibliothèque des Histoires), Paris 1987, p. 524-533.

L'espace géographique

En revanche, nous avons limité la zone géographique de notre recherche d'abord au territoire de l'Empire romain d'Orient, puis byzantin, jusqu'à l'invasion arabe, et ensuite aux territoires byzantins des 7e-15e siècles, à l'exception de l'Italie du Sud. Ce dernier espace aurait mérité une plus grande attention, mais le temps limité de notre recherche, d'une part, et la constatation générale que les pratiques de cette région sont semblables à celles de Constantinople, d'autre part, nous ont convaincu d'y renoncer.

La méthode de recherche

Selon G. Constable[5], les historiens du monachisme sont souvent divisés en deux catégories : ceux qui mettent l'accent sur les faits positifs, en insistant sur l'interaction entre les moines et la vie sociale, politique, économique ou culturelle de leur époque ; et ceux qui étudient plutôt la vie spirituelle des moines, leurs efforts ascétiques, leurs pratiques religieuses. Il s'agit, d'une part, d'une approche positiviste, qui n'accorde au sentiment religieux qu'une importance secondaire, et d'autre part, d'une étude scientifique effectuée par des personnes plus proches de la vie chrétienne et de ses manifestations extérieures. Néanmoins, Constable considère que « le monachisme doit être étudié à la fois de 'l'intérieur' et de 'l'extérieur' et ce fait est une réelle nécessité pour une approche sociologique et comparative de son histoire ». Ce point de vue, exprimé de manière programmatique dans les années 70 du dernier siècle, est l'un des principes fondamentaux qui ont guidé notre travail dans le champ de l'histoire du monachisme. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de suivre, à Paris et à Thessalonique, les cours de deux écoles qui utilisent des méthodes scientifiques suffisamment différentes, et de présenter le résultat de notre recherche à la fois comme une offrande spirituelle et comme un regard rationaliste, dans la mesure où cette approche nous est devenue possible.

Au vu de ce contexte, le sous-titre *Coutumes sociales, règles monastiques et rituels liturgiques* veut souligner que notre recherche est à la fois orientée vers l'histoire des pratiques sociales, l'histoire du monachisme et l'histoire des rituels liturgiques. On peut dire que le projet est trop ambitieux, mais notre conviction ferme est que seuls le dialogue et le travail commun des historiens, anthropologues, théologiens et liturgistes, souvent peu préoccupés des études interdisciplinaires, peuvent aboutir à un résultat satisfaisant.

---

5 G. CONSTABLE, « The Study of Monastic History Today », dans V. MUDROCH, G.S. CROUSE (éd.), *Essays on the Reconstruction of Medieval History*, Montreal 1974, p. 29, repris dans ID., *Religious Life and Thought (11th-12th centuries)*, Londres 1979.

Nous essayerons en conséquence de ne pas ignorer, ni oublier, les éléments utiles à notre recherche. Notre étude s'efforce, à la manière que G. Duby proposait en 1973 dans l'introduction de son *Dimanche de Bouvines*, de « prendre les documents comme le ferait un juge d'instruction », « confronter les témoins », « réduire leurs contradictions », « trier toutes les hypothèses », « choisir les mieux assurées », « situer le fait vrai à sa place exacte, en sa position à la fois résultante et causale »[6]. La question du petit habit, qui est l'un des thèmes principaux de notre étude, est ainsi éloignée de l'ensemble des données sur la profession monastique et analysée à partir des documents dont nous disposons, afin de trouver une réponse claire concernant son évolution historique. La même méthode sera appliquée dans les cas de la tonsure, du changement de nom et de la vêture monastique. La recherche prendra ainsi l'aspect d'un rassemblement de sujets qui pourraient paraître distincts à une première impression, chaque chapitre de notre thèse ayant sa propre autonomie. Néanmoins, le but commun de toutes ces recherches individuelles ne sera pas oublié.

L'état actuel de la recherche

Le thème de notre recherche est un sujet important pour l'histoire du monachisme byzantin et il a toujours attiré l'attention des spécialistes. La meilleure étude d'ensemble a été réalisée par M. Wawryk dans son livre *Initiatio monastica in liturgia byzantina*[7], paru en 1968. Avant lui, l'archimandrite Innokenti et N. Palmov[8], dans le milieu slave, et P. de Meester[9], en Occident, avaient déjà indiqué les éléments de base pour son analyse. Récemment, M. Arranz nous a donné une image plus claire concernant les rituels des différentes traditions liturgiques locales[10]. Néanmoins, parmi les historiens et les liturgistes d'aujourd'hui, le livre de Wawryk est souvent considéré comme normatif.

Sans diminuer les mérites incontestables de l'étude de Wawryk, il faut remarquer qu'elle ne réussit pas à résoudre tous les problèmes de l'histoire du rituel. Le premier est celui du petit habit monastique, dont l'apparition est simplement constatée, sans être expliquée. Conséquence

6 G. DUBY, *Dimanche de Bouvines (12 juillet 1214)*, Paris 2005, p. 18-20.

7 M. WAWRYK, *Initiatio monastica in liturgia byzantina. Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasphoratus exordia et evolutio* (OCA 180), Rome 1968.

8 INNOKENTI, *Постриженіе въ монашество (La tonsure monastique)*, Vilnius 1899 ; N. PALMOV, *Постриженіе въ монашество. Чины постриженія въ монашество въ Греческой Церкви. Историко-археологическое изслъдованіе (La tonsure monastique. Le rituel de la tonsure monastique dans l'Église grecque. Étude archéologique et historique)*, Kiev 1914.

9 P. DE MEESTER, *Rituale - Benedizionale Bizantino*, Rome 1930 ; ID., « Le rasophorat dans le monachisme byzantin. Ses origines, ses développements, sa signification », dans *Сборник в намет на проф. Петър Ников*, Sofia 1940, p. 323-332.

10 M. ARRANZ, *Избранные сочинения по литургике, IV: Византийский монашеский постриг. Исторический опыт (Recherches choisies sur la Liturgie, IV: La tonsure monastique byzantine. Essai historique)*, Rome - Moscou 2003.

directe de cette imprécision, le sens du *rasophorat*, la première étape de la vie monastique, a été dénaturé, à notre avis. Les éléments constitutifs de la profession monastique sont abondamment décrits à travers les textes liturgiques, mais ils ne sont pas interprétés à la lumière d'autres sources. Les questions concernant l'origine géographique des données, les influences mutuelles entre les différents types de sources ou le lien entre les coutumes sociales et les pratiques monastiques sont ignorés. L'imprécision est également évidente dans la classification des textes liturgiques édités. En outre, un certain manque de courage et une vision étroite sur le phénomène étudié semblent régner dans les explications et les conclusions formulées par l'auteur. À vrai dire, les difficultés d'interprétation des textes liturgiques byzantins demeurent encore énormes. Ce fait a plusieurs fois été souligné par les spécialistes d'aujourd'hui[11].

Dans cette perspective, notre étude ne reprend que dans une certaine mesure toute l'analyse de Wawryk. En revanche, nous avons insisté sur ses points faibles, en essayant de les dépasser. Pour ce but, nous proposons des interprétations nouvelles. Chaque chapitre apporte une vision fraîche sur le sujet, qui complète ou même change la perspective classique. Nous avons essayé dans notre étude non seulement de décrire, mais aussi de donner des solutions aux sujets abordés.

Pour arriver à nos conclusions, nous avons utilisé les nouvelles sources et études parues après la publication du livre de Wawryk. Nous pensons d'abord à quelques manuscrits liturgiques byzantins comme *Sinaï gr. MG 53*, *Grottaferrata Γ.β.I*, *Grottaferrata Γ.β.IV* ou *Athènes 662*, qui ont attiré l'attention des chercheurs dans ces dernières décades[12], et surtout aux rituels copte, syro-occidental et syro-oriental, qui ont récemment été publiés, republiés ou traduits[13]. Grâce à l'aide de S. Frøyshov et B. Outtier, nous avons également bénéficié de la traduction du rituel monastique du manuscrit *Sinaï géorg. 12*, extrêmement utile dans notre recherche.

---

11 M. ARRANZ, « Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (1). Étude préliminaire des sources », *OCP* 48, 1982, p. 284-335, ici p. 299-300 et 330 ; S. PARENTI, « Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacraments », *Ecclesia Orans* 27, 2010, p. 109-121.

12 CHR. KANAVAS, *L'Eucologio MG 53 (sec. IX) del Monastero di S. Caterina del Sinai*, Dissertatio ad Doctoratum, Rome 2013 ; M. ARRANZ, *L'Eucologio constantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Rome 1996 ; S. PARENTI, *L'eucologio manuscritto Cryptense Γ.β.IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione.* Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 1994 ; P.L. KALAIDZIDIS, *Τὸ ὑπ' ἀριθμ. 662 χειρόγραφο - εὐχολόγιο τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 2004.

13 O.H.E. BURMESTER, *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies observed in the Administration of Her Sacraments*, Le Caire 1967 ; 'ABDALLAH, *L'Ordinamento liturgico di Gabriele V* ; E. AYDIN, *Comparing the Syriac Order of Monastic Profession with the Order of Baptism both in External Structure and in Theological Themes. A Dissertation Submitted to the Faculty of Princeton Theological Seminary in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy*, Princeton, New Jersey 2011 ; S.J. DAOOD, *Vita monastica nella tradizione della Chiesa Assira d'Oriente. Riti monastici: La tonsura monastica dei Bnay e Bnath Qyama. L'imposizione della mano sul superiore e sulla superiora.* Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 2007.

Concernant les nouvelles études, nous avons repris dans notre thèse deux idées essentielles développées ces dernières années : d'abord l'approche comparative des rituels liturgiques palestiniens et constantinopolitains, devenue déjà une règle d'or dans les études liturgiques byzantines[14] et partiellement appliquée par M. Arranz dans son livre sur la profession monastique[15] ; et ensuite l'étude comparative de tous les rituels orientaux de la profession monastique, initiée par P. Raffin[16]. Même si ce dernier auteur ne donne pas une vue d'ensemble de l'évolution du rituel, son approche nous a ouvert un champ de recherche très intéressant.

Moins utilisée, l'étude déjà mentionnée de M. Arranz sur la profession monastique nous a été très utile pour la compréhension des traditions liturgiques locales. Nous avons suivi, c'est vrai, avec une certaine difficulté, le classement des manuscrits liturgiques grecs établi par G.N. Filias[17]. L'étude récente d'E. Zoukova sur la profession monastique aux 4e-7e siècles ne nous a aidé qu'à travers la conclusion paradoxale qui se dégage après sa lecture : l'analyse scientifique du sujet ne peut pas se limiter à une période historique si courte et à un espace géographique restreint[18].

En revanche, nous avons trouvé des renseignements précieux dans les études de R. Taft, A. Jacob, M. Arranz et S. Parenti sur l'histoire de la liturgie orientale[19], dans les analyses faites par E. Wipszycka sur le monachisme égyptien[20], dans les recherches de M.-F. Auzépy sur la vie et l'époque d'Étienne le Jeune[21], dans une petite mais réaliste introduction de la thèse de T.-T. Martynyuk sur le monachisme ukrainien contemporain[22], et bien sûr dans un nombre important d'autres études récentes. La dette intellectuelle envers tous les auteurs cités dans notre thèse est immense et nous ne pouvons que les remercier, au-delà du temps et de l'espace, pour leur contribution au développement de l'histoire du monachisme byzantin.

---

14 M. ARRANZ, « Les grandes étapes de la liturgie byzantine : Palestine - Byzance - Russie. Essai d'aperçu historique », dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle. Conférences Saint-Serge. XXIIe semaine d'études liturgiques, Paris, 30 juin – 3 juillet 1975* (BELS 7), Rome 1976, p. 43-72, ici p. 46-47 ; R.F. TAFT, « A Tale of two cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a paradigm of liturgical history », dans J. NEIL ALEXANDER (éd.), *Time and Community. In Honor of Thomas Julian Talley*, Washington 1990, p. 21-41, ici p. 22–23 ; ID., *The Byzantine Rite: A Short History*, Collegeville (Minnesota) 1992, p. 56-60.

15 ARRANZ, *La tonsure monastique byzantine*.

16 P. RAFFIN, *Les rituels orientaux* (SO 4), Bégrolles-en-Mauge 1992.

17 G.N. FILIAS, *Ὁ τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στὴ λατρεία τῆς Ὀρθοδόξης Ἐκκλησίας*, Athènes 1997.

18 E. ZOUKOVA, *Γέννηση καὶ ἐξέλιξη τῆς Ἀκολουθίας τοῦ μοναχικοῦ σχήματος κατὰ τοὺς δ΄-ζ΄ αἰώνες βάσει ἁγιολογικῶν πήγων*, Athènes 2010.

19 R.F. TAFT, « Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite », *DOP* 42, 1988, p. 179-194 ; ARRANZ, « Les grandes étapes… » ; PARENTI, « Towards a Regional History… ».

20 E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)* (The Journal of Juristic Papyrology, Supplement XI), Varsovie 2009.

21 AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin* ; EAD., « Le rôle des émigrés orientaux à Constantinople et dans l'empire (634-843) : acquis et perspectives », *Al-Qanṭara*, 33/2, 2012, p. 431-458.

22 T-T. MARTYNYUK, *Caratteristica giuridica dei gradi della consacrazione monastica. Il Tipico generale dei monasteri studiti nel contesto della tradizione monastica e del CCEO. Dissertatio ad Doctoratum*, Rome 2010.

La structure de la thèse

La thèse est structurée en trois grandes parties, subdivisée chacune en trois chapitres. Nous avons souhaité que chaque chapitre ait une certaine indépendance par rapport aux autres. Cette structure modulaire permet une lecture individuelle des chapitres, mais les liens internes entre eux sont, bien sûr, très nombreux. Pendant la rédaction, nous avons évité les longues introductions, les informations collatérales et les développements inutiles, dans le but de mener notre recherche à bonne fin dans la limite d'un nombre raisonnable de pages. Le style le plus simple possible a délibérément été choisi, dans le désir de trouver « le degré zéro de l'écriture » suggéré par R. Barthes dans l'un de ses écrits[23]. La complexité des phénomènes analysés et la période historique très vaste nous ont obligé à utiliser une telle méthode.

La première partie de la thèse se concentre sur les rituels byzantins de la profession monastique, sur la terminologie utilisée et particulièrement sur la problématique du petit habit, le grand inconnu de l'histoire du rituel. Il s'agit d'un survol rapide qui étudie, d'abord, dans le premier chapitre, les plus anciens modèles utilisés pour l'intégration des postulants dans la communauté monastique. Le deuxième chapitre est, probablement, le plus important de la thèse, dans la mesure où il offre une réponse nouvelle au sujet de l'apparition du petit habit monastique aux 8e-10e siècles, caché à cette époque sous des noms et rituels divers. Le troisième chapitre explique l'histoire du rituel jusqu'à la fin de la période byzantine, en présentant les nouvelles tendances rencontrées à l'époque.

La deuxième partie analyse le thème de la fuite du monde. La recherche est limitée à trois sujets : l'entrée des enfants au monastère, l'abandon de la famille par l'un des partenaires du couple et l'entrée au monastère contre gré. L'abandon de la vie sociale, volontairement ou non, nous introduit dans un univers très intéressant, à la fois pour les théologiens et pour les sociologues. La thèse soulève la question de la rupture qui intervient entre le futur moine et le milieu social auquel il appartenait auparavant et présente la relation complexe entre la société et le milieu monastique, qui s'influencent réciproquement.

La troisième et la dernière partie de la thèse suit le trajet parcouru par le postulant dès son arrivée au monastère jusqu'à la profession monastique. Le premier chapitre de cette partie s'interroge sur les premières coutumes appliquées aux postulants. Le deuxième chapitre analyse leur noviciat. Le dernier chapitre, qui est le plus long et le plus complexe de la thèse, explique quelques éléments du rituel de la profession monastique. Nous avons choisi les aspects qui ont

[23] R. BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris 1953.

encore besoin d'une telle étude, qui ne sont pas complètement expliqués ou compris : la tonsure monastique, le changement de nom et la vêture monastique.

Les sources et leur interprétation

Nous avons déjà mentionné la « rareté » des données concernant l'entrée au monastère et la profession monastique byzantine. En suivant M. Bloch, nous avons examiné deux catégories de sources : les témoins volontaires ou « les récits délibérément voués à l'information des lecteurs » et les « témoins malgré eux »[24]. Les sources de la première catégorie sont peu nombreuses. Il nous semble que les théologiens, les canonistes et les historiens byzantins ne se sont pas préoccupés du sujet d'une manière précise. Les descriptions du rituel faites par le Pseudo-Denys l'Aréopagite vers 500 et par Syméon de Thessalonique au 15e siècle sont des exceptions notables. Les typika monastiques et, bien sûr, les offices liturgiques sont plus précis. En revanche, les témoins « involontaires » méritent une attention particulière. Selon le principe que « tout est document », ces petites informations accidentelles nous ont beaucoup aidé dans notre recherche. Nous pensons à toute une somme de coutumes monastiques ou de pratiques sociales qui se révèlent d'une manière occasionnelle à l'intérieur d'un texte décrivant un tout autre sujet. De même, nous pensons non seulement à ce qui a été dit, mais aussi à ce que l'on a voulu dire. Néanmoins, trouver des témoignages indirects sur la profession monastique implique un effort de recherche dans plusieurs types de données. Nous avons été obligé de creuser aussi bien dans les domaines théologiques que dans d'autres domaines, comme l'histoire sociale, l'histoire des religions, la sociologie, l'anthropologie. C'est donc dans l'esprit de « l'histoire totale » annoncé par H. Berr, concrétisé par L. Febvre et M. Bloch et repris par tous les historiens de l'École des Annales que nous avons pensé cette recherche.

Avant tout, nous avons constaté qu'à l'intérieur du phénomène religieux, les écrits théologiques, canoniques ou liturgiques ont besoin d'être complétés par les sources historiques, hagiographiques, archéologiques ou iconographiques. L'histoire d'une pratique comme la nôtre est également écrite par l'historien qui note quelques observations marginales dans un récit centré sur les phénomènes politiques ou sociaux, par l'hagiographe qui mentionne souvent rapidement les premières années de vie monastique de son héros, par le copiste des textes liturgiques qui peut donner dans un manuscrit certaines indications supplémentaires à l'officiant du rituel, ou par l'artiste qui peint dans une icône les habits des saints moines.

[24] M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (Références, Histoire), Paris 1997, p. 74-80.

Néanmoins, une analyse limitée aux sources grecques n'offre que des résultats partiels. L'habit monastique oriental des 4e-6e siècles ne peut être décrit qu'à travers la juxtaposition des textes grecs, coptes, syriaques et parfois latins. Pour comprendre le rituel palestinien des 8e-10e siècles, il faut lire à la fois l'office monastique des manuscrits grecs *Barberini gr. 336*, datant du 8e siècle, et *Sinaï MG 53*, du 9e siècle, et les textes arméniens et géorgiens des 9e-10e siècles, qui reflètent ensemble l'évolution du même rituel. En ce sens, une étude multilinguistique des pratiques orientales représente la seule solution pour les comprendre dans leur vraie lumière. La profession monastique byzantine n'est qu'une partie d'une « structure des grandes unités liturgiques », selon l'expression d'A. Baumstark[25]. Compte tenu de cet aspect, nous avons séparé les sources de notre bibliographie selon leur langue de rédaction. Quand nous avons utilisé les versions d'un texte dans plusieurs langues, nous avons indiqué l'origine linguistique de chacune de ces sources.

De même, il est nécessaire de prendre en considération les pratiques hors de la doctrine et de la pratique de l'Église. L'étude des mouvements considérés comme hérétiques ou des groupes de « spirituels » proches du monachisme nous donne une bonne image sur les pratiques parfois semblables des moines byzantins. C'est en ce sens qu'il faut voir la doctrine des adeptes d'Hiéracas, le mouvement eustathien, le méssalianisme, le bogomilisme, etc., qui procurent des renseignements intéressants sur les pratiques ascétiques de leur époque.

Pour finir, nous ne pouvons pas ignorer que l'analyse des pratiques sociales en lien direct avec la vie ascétique est également nécessaire. On pense à la consécration des enfants comme oblats, au modèle de famille caste dans le monde ou bien à l'entrée au monastère avant la mort. L'étude d'un phénomène profondément présent dans les coutumes humaines, comme celui de la tonsure, nous oblige même à une recherche sur les pratiques non-chrétiennes anciennes.

Concernant tous ces types de sources, nous avons essayé de les interpréter d'une manière critique, en s'interrogeant parfois de leur véracité. Les généralités, les fragments mimétiques ou rhétoriques, les *topoi* historiques ou hagiographiques ont été utilisés avec prudence, sans nier en même temps leur valeur, car même la présence d'un *topos* dans une source littéraire est une preuve de son actualité dans l'imaginaire collectif et de sa possible propagation ultérieure. En suivant P. Odorico et ses observations sur la manière d'écrire à Byzance, nous avons lu les textes selon le principe que l'auteur n'offre souvent qu'une représentation imparfaite de la réalité qu'il décrit et que la distance entre sa construction littéraire et le fait concret doit parfois être reconsidérée. Concernant les textes historiques, au-delà du fait positif, il faut également voir

[25] A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne - Paris 1953, p. 35-58.

« le désir d'exprimer un sentiment », « la nécessité de manifester les émotions », « la littérature en tant qu'instrument » et « la rhétorique à des fins pratiques » qui se cachent derrière le récit[26]. Concernant les textes littéraires, il ne faut pas oublier les raisons d'ordre social ou religieux qui ont déterminé l'auteur à prendre la plume, « le désir d'inscrire la nouvelle production dans les règles d'un genre littéraire » ou bien le rôle du commanditaire et du public à qui il s'adresse[27]. Concernant les textes canoniques, les règles monastiques ou les actes de la pratique, le contexte religieux, politique ou social dans lequel ils sont produits donne également un sens précis et une explication pratique aux possibles faiblesses d'analyse ou d'interprétation. Cette manière de lire offre à notre avis un chemin sûr et stable entre une critique positiviste froide et une rhétorique religieuse enthousiaste, qui éloignent parfois le lecteur de la réalité qu'il recherche à l'intérieur du récit.

À travers toutes ces sources nous avons essayé de percevoir les grandes lignes évolutives du rituel monastique et les structures qui gouvernent sa composition. Fidèle à la méthode liturgique comparative, R. Taft a toujours insisté sur la nécessité de découvrir ces structures et même de construire de nouveaux systèmes de pensée, afin de mieux comprendre les rituels étudiés[28]. En conséquence, notre ambition a été d'expliquer le phénomène au-delà des limitations temporelles, géographiques ou linguistiques. Néanmoins, ces structures de la pensée et de la pratique religieuses ont été analysées plutôt dans leur dynamique intrinsèque que dans leur immobilisme supposé. Il existe toujours dans l'histoire un équilibre entre le cadre extérieur d'un phénomène et sa réalité intérieure, entre le déterminisme social et la subjectivité personnelle. Les structures ne sont qu'une sorte de « cage flexible et invisible »[29], selon l'expression de C. Ginzberg, dans laquelle l'individu exerce sa propre liberté. Concernant le rituel de la profession monastique, nous avons constaté qu'il présente des variations plus ou moins importantes autour d'un modèle fixe, que les textes anciens sont repris et modifiés selon la coutume du lieu, que le « mainstream » est souvent complété par plusieurs lignes secondaires d'évolution qui peuvent revenir même après une absence de quelques siècles pour influencer la tradition dominante. Les sources doivent donc être lues, à notre avis, non seulement dans leur temporalité immédiate, mais toujours en connexion avec d'autres types de renseignements provenant d'époques et de zones géographiques distinctes.

---

26 P. ODORICO, « Les trois visages de la même violence », dans P. ODORICO, P.A. AGAPITOS (éd.), *L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie* (DB 6), Paris 2006, p. 147-179, ici p. 178-179.

27 ID., « L'auteur byzantin. Taxinomie et systématique : Un essai de définition », dans P. ODORICO, P.A. AGAPITOS (éd.), *Pour une nouvelle histoire de la littérature byzantine* (DB 1), Paris 2002, p. 61-80, ici p. 76-77.

28 R.F. TAFT, « The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology », dans *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, p. 187-193 ; ID., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, IV : The Diptychs* (OCA 238), Rome 1991, p. XXIX-XXXI.

29 C. GINZBERG, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'une meunier du XVIe siècle*, Paris 1980, p. 16.

Dans la structure déjà annoncée, notre thèse se concentre sur certains sujets en lien direct avec l'entrée au monastère et la profession monastique byzantine. Chaque partie et chaque chapitre bénéficient d'une introduction spécifique et d'une conclusion au thème abordé. La conclusion générale qui clôt la thèse vise à présenter les résultats de notre investigation. Le texte grec et notre traduction française de quelques textes liturgiques importants pour cette recherche sont présentés dans les annexes. La liste des abréviations, une bibliographie sélective et le résumé en langue grecque se trouvent à la fin de cette étude.

PREMIÈRE PARTIE : LE *ΣΧΗΜΑ* MONASTIQUE. ÉVALUATION HISTORIQUE ET TERMINOLOGIQUE

Partout dans le monde religieux, l'entrée dans la vie monastique a toujours été accompagnée de certaines procédures et rituels spécifiques. La tradition byzantine, héritière du monachisme oriental des premiers siècles chrétiens, ne fait pas exception à la règle. Plus simple au début, le rituel a connu au fil du temps un développement important, déjà bien étudié[30].

Le postulant était premièrement examiné et questionné sur les motivations de son geste. Puis il était introduit, petit à petit, dans la communauté et invité à apprendre les aspects spécifiques de sa nouvelle vie. La réception définitive était en général marquée par un moment solennel, contenant des éléments symboliques : tonsure, changement de nom, vêture monastique. C'est le moment de la réception du *σχῆμα* monastique, mot qui signifie d'abord l'état monastique, pour prendre au fur et à mesure également le sens complémentaire d'habit monastique.

Au-delà d'un fond commun, on observe plusieurs variantes du rituel de la profession monastique, attestées particulièrement dans les sources liturgiques postérieures au 11e siècle. Pour résumer, on peut dire qu'à la prise de Constantinople par les Turcs, moment qui clôture cette étude, le monde monastique byzantin connaissait deux grandes procédures concernant l'intégration des postulants.

Selon la première, il y avait trois étapes de la vie monastique, qui correspondaient à trois catégories d'ascètes : novices (*ῥασοφόροι*, *rasophores*), moines du « petit » *σχῆμα* / habit (*μικρόσχημοι* / *μανδυοφόροι* / *σταυροφόροι*) et moines du « grand » *σχῆμα* / habit (*μεγαλόσχημοι*). Chaque transition vers une étape supérieure était précédée d'une période d'épreuve. Au 15e siècle, à la fin d'une évolution liturgique extrêmement intéressante, presque

30 Les principales études à ce sujet sont INNOKENTI, *La tonsure monastique* ; PALMOV, *La tonsure monastique* ; DE MEESTER, *Rituale - Benedizionale Bizantino* ; WAWRYK, *Initiatio monastica…* ; ARRANZ, *La tonsure monastique byzantine*. Pour une approche comparative des différentes traditions liturgiques orientales (byzantine, arménienne, syrienne et copte), voir RAFFIN, *Les rituels orientaux*.

tous les euchologes byzantins contenaient trois rituels précis pour chaque passage vers un nouveau stade de la vie monastique. La première édition de l'euchologe[31] ne fait que consacrer ce modèle. Aujourd'hui l'image de ces trois types de moines est considérée comme normative aussi bien en Orient qu'en Occident.

L'état actuel de la recherche sur ce modèle est synthétisé par M. Wawryk, l'auteur de la meilleure étude sur la profession monastique byzantine. Selon ses conclusions, la première division entre les moines est apparue vers le 8e siècle, lorsque à la fois le « petit » et le « grand » *σχῆμα* / habit sont mentionnés d'une manière claire. Une deuxième distinction sera ajoutée aux 11e-13e siècles par l'apparition du *rasophorat*, étape préparatoire à la vie monastique[32].

L'étude du développement historique de ces rituels contient encore certains points peu clairs. Le nombre limité d'informations sur le sujet, l'historicité incertaine d'une partie des textes hagiographiques et la diversité régionale sont des obstacles difficiles à surmonter. Parmi les questions restées ouvertes, une première est liée à l'apparition de la tonsure comme élément central du rituel monastique, coutume qui ne se généralise qu'au 6e siècle. Une autre vise le sens donné au « petit » habit, compris parfois comme un habit pour les novices, d'autres fois comme un habit intermédiaire entre celui des novices et le grand habit monastique. Mais le problème le plus important est que cette division en trois étapes, présente d'une manière constante dans les textes liturgiques de la fin de la période byzantine, n'a pas toujours été suivie en pratique. Le point de dispute est ce « petit » habit, stade utile, mais pas nécessaire selon le jugement d'une bonne partie des moines. Il est rarement mentionné dans les textes canoniques et hagiographiques. Les nombreux *typika* de la période byzantine n'en parlent jamais. En outre, ce « petit » habit a été contesté, ou seulement accepté comme une innovation difficile à changer, par toute la pensée théologique orientale. Théodore Stoudite est le premier qui le conteste. Il est suivi par Théodore Balsamon, Nicéphore Blemmydès, Grégoire Palamas et Syméon de Thessalonique. On peut remarquer après le 8e siècle une véritable tension entre la norme canonique et la pratique liturgique. Le sujet est généralement abordé avec discrétion par les commentateurs d'hier ou d'aujourd'hui.

Dans ces conditions, on doit reconsidérer la position d'un deuxième modèle d'intégration monastique, constitué seulement de deux étapes : d'abord une période de noviciat, suivie par la tonsure et la vêture du *σχῆμα* monastique. C'est la procédure légiférée par Justinien, pratiquée à l'époque de Théodore Stoudite, recommandée par Théodore Balsamon et suivie par toute la

---

31 J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines … juxta usum Orientalis Ecclesiae*, Venise 1730², réimp. Graz 1960.

32 WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 262-265.

tradition canonique byzantine. Selon ce modèle, il n'y a pas de « petit » habit. L'utilisation de ce deuxième modèle est encore visible dans le monde grec d'aujourd'hui.

Les interactions et les influences réciproques entre ces deux traditions ouvrent un large champ d'investigation historique et théologique sur le but de la vie monastique. En effet, le premier modèle, en proposant une hiérarchie entre les moines, introduit souvent une hiérarchie entre les modalités d'organisation de leur vie, cénobitique ou anachorétique. Néanmoins, la retraite en solitude a-t-elle été perçue à Byzance comme étant le sommet de la vie monastique auquel seuls les parfaits parvenaient ? Ou bien les moines qui vivaient dans une communauté bénéficiaient-ils du même accès à la plus profonde réalité spirituelle, comme l'ont enseigné Basile de Césarée et Théodore Stoudite ?

L'ambition de cette première partie de la thèse est de donner des interprétations nouvelles à tous ces aspects incertains en lien avec la profession monastique byzantine. En mentionnant seulement les lignes générales de l'histoire du rituel, l'analyse qui suit se concentre sur certains de ses aspects particuliers. Elle tourne toujours autour de quelques questions fondamentales : y avait-il à Byzance un modèle unique pour l'intégration des novices dans la communauté monastique ? Le rituel du « petit » habit était-il un élément normatif de la profession monastique ? Quel sens était donné au *σχῆμα* monastique ?

CHAPITRE 1 : LES PREMIERS MODÈLES

1.1. La profession de chasteté dans le proto-monachisme chrétien (1er-4e siècles)

Contrairement à la pensée traditionnelle, qui date les débuts du monachisme au 4e siècle, les études récentes ont montré que l'analyse du mouvement ascétique doit commencer bien avant. Jusqu'au moment où Antoine et Pacôme jettent les bases du monachisme, vu en général comme une retraite du monde, on connaît une large variété de mouvements proto-monastiques, liés souvent à la société urbaine. Ceux-ci nous donnent une bonne image de l'enthousiasme ascétique qui a animé la vie des premiers chrétiens[33].

Mentionnés dès le début de l'ère chrétienne par l'apôtre Paul[34], Clément de Rome[35] ou Ignace d'Antioche[36], les veuves, les vierges et les ascètes se présentaient comme des groupes bien constitués dans les communautés chrétiennes, même s'il n'existait pas, au début, des signes extérieurs distinctifs caractérisant leur état, excepté le célibat. Ils vivaient principalement dans les villes, près des églises, dans des demeures consacrées ou dans leurs familles respectives. Les communautés leur accordaient des aides matérielles et des témoignages d'affection. Voués à

---

33 Sur le proto-monachisme de cette période voir E.A. JUDGE, « The Earliest Use of monachos for "Monk" (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism », *JbAC* 20, 1977, p. 72-89 ; A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien* (SO 30), Bégrolles-en-Mauges 1979 ; P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciatian in Early Christianity* (Lectures on the History of Religions 13), New York 1988 ; S. ELM, *"Virgins of God": The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994 ; J.E. GOEHRING, « The Origins of Monasticism », dans ID., *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (Studies in Antiquity and Christianity), Harrisburg (Pennsylvania) 1999, p. 13-35 ; F.N. PAPANIKOLAU, *Ἡ ἔρημος καὶ ἡ πόλη στην ἀσκητική γραμματεία τῶν πρώτων αἰώνων*, Thessalonique 2000 ; C. RAPP, « Early Monasticism in Egypt. Between Hermits and Cenobites », dans G. MELVILLE, A. MÜLLER (éds.), *Female* vita religiosa *between Late Antiquity and the High Middle Ages: Structures, Developments, and Spatial Contexts* (Vita Regulars, Abhandlungen 47), Münster - Berlin 2011, p. 21-42.

34 1 *Tm* 5, 3-10 ; 1 *Cor* 7, 38.

35 CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, 38, 2, p. 162 : *ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν*, trad. p. 163. Voir les détails de toutes les sources citées dans la Bibliographie, à la fin de cette étude.

36 IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniens*, 13, 1, dans ID., *Lettres*, p. 166 : *ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις καὶ τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας*, trad. p. 167.

Dieu, les ascètes voulaient accomplir en totalité les commandements de l'Évangile[37] et mener une vie chaste et exemplaire. Ils ont appris et adapté les traditions ascétiques judaïques représentées par les veuves et des vierges rattachées au Temple de Jérusalem[38], les nazirs[39], les Thérapeutes[40] ou les Esséniens[41]. En même temps, on ne peut pas négliger leurs interactions avec les différents courants ascétiques du monde hellénistique[42]. La préparation à un martyre toujours possible ou la foi dans une parousie imminente, très présente à cette époque, ont souvent constitué des arguments importants dans le choix ascétique des premiers chrétiens[43].

---

37 *Mt* 10, 38 ; 16, 21-28 ; *Lc* 14, 26-27.

38 *Lc* 2, 36-37.

39 Le vœu de nazir, réservé à la fois aux hommes et aux femmes, représentait une période d'abstinence, prière et sacrifices apportés à Dieu. Dans certains cas, il pouvait être définitif. Les nazirs portaient de longs cheveux, s'abstenaient de boire des boissons fermentées et ne s'approchaient pas des cadavres, cf. *Nm* 6 ; *Jg* 13, 4-7 ; *Am* 2, 11-12 ; FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, 4, 72, I, p. 238. La littérature chrétienne a souvent regardé les moines comme les successeurs de ces ascètes de l'Ancien Testament. Selon Grégoire de Nazianze, les nazirs de son époque sont « ceux qui se sont séparés du monde et qui ont consacré leur vie à Dieu », cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 43, 28.8-12, p. 188-190, trad. p. 189-191. Selon sa *Vie*, écrite au 5e siècle, le jeune Pierre l'Ibère voit dans une vision le Christ vêtu comme un nazir, symbole de son futur chemin ascétique, cf. *Vie de Pierre l'Ibère*, 28, p. 37-39. Pour Jean d'Éphèse, les moines Jean et Abay sont des « nazirs parfaits », cf. JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 3, *PO* 82 (17.1), p. 36 ; 14, *PO* 82 (17.1), p. 213. Au 11e siècle, Michel Psellos et Manuel, évêque de Stroumitza comparent les moines avec le nazirs, cf. MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Théodora, 18, II, p. 80 ; *Typikon de la Théotokos Éléousa*, 9, p. 77.22-24, trad. p. 178. Anne Comnène utilise les termes moine et nazir comme synonymes, cf. ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, 15, 9, 3, III, p. 224 ; 10, 1, III, p. 226, tandis que dans le *Typikon du Christ Pantocrator*, 25-26, p. 29, Jean II Comnène écrit qu'il offre à Dieu son monastère comme « une précieuse communauté de Naziréens ». Selon l'*Etymologicum Gudianum*, 402 (11e siècle), le *ναζιραῖον σχῆμα* désigne l'état monastique, *τὸ ἀγγελικόν σχῆμα*, alors que le *Lexikon* du Pseudo-Zonaras (13e siècle) donne à *ναζιραῖος* la définition suivante : *μόναχος, ἡγιασμένος καὶ ἀφιερωμένος τῷ θεῷ*, cf. PSEUDO-ZONARAS, *Lexicon*, II, 1383. Sur le lit de mort, l'empereur Andronic III est empêché par Jean V Cantacuzène de prendre l'habit monastique, *τὸ ναζιραίων σχῆμα*, cf. JEAN CANTACUZÈNE, *Histoire*, I, p. 406.7. En revanche, Théodore Pédiasimos utilise au 14e siècle le terme nazir pour nommer le simple chrétien, cf. P. ODORICO, « L'Ekphrasis de la Métropole de Serrès et les Miracles des Saints Théodore par Théodore Pédiasimos », dans V. PENNA (éd.), *Ναός Περικαλλής. Ψηφίδες ιστορίας και ταυτότητας του Ιερού Ναού των Αγίων Θεοδώρων Σερρών*, Serrès 2013, p. 125-154, ici p. 139, trad. p. 149 et n. (U), p. 154.

40 Communauté juive organisée au premier siècle avant J.-C. près d'Alexandrie, qui promouvait la chasteté, la simplicité et la contemplation. Mentionnés par PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, les Thérapeutes sont considérés par certains auteurs tardifs comme étant les précurseurs du monachisme chrétien. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 2, 17, I, p. 72-77 ; GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 25-37 ; V. DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse* (SO 72), Bégrolles-en-Mauges 1998, p. 70-76.

41 Les Esséniens, attestés à partir du 2e siècle avant J-C. jusqu'au premier siècle chrétien, pratiquaient une vie de pauvreté, obéissance, humilité et amour fraternel. L'idéal ascétique était l'observance exacte de la Loi juive. Voir FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, 2, 119-159, II, p. 31-38 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, 8, 11-12 (SC 369), p. 124-139 ; GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 13-23 ; T.S. BEALL, *Josephus Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (Society for New Testament Studies, Monograph Series 58), Cambridge 1988 ; DESPREZ, *Le monachisme primitif…*, p. 54-70.

42 Le stoïcisme, le néoplatonisme, le gnosticisme ou le manichéisme ont influencé d'une manière ou d'autre les premières formes d'ascétisme chrétien, voir A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near Est*, I-III (CSCO 184, 197, 500 ; Scriptores Syri 14, 17, 81), Louvain 1958-1988, I, p. 158-169 ; GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 58-60 ; L. BOUYER, *La Vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif* (SO 22), Bégrolles-en-Mauges 1977[2], p. 221-223.

43 La communauté montaniste, organisée en Phrygie au milieu du 2e siècle, avec une grande influence en Afrique du Nord, est un bon exemple de cette mentalité des premiers chrétiens, voir CH. TREVETT, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.

Étant données les circonstances souvent difficiles de cette époque, pouvons-nous parler d'un rituel de consécration, d'une profession pour les ascètes, dans le sens utilisé aujourd'hui ? Les sources littéraires ne parlent pas souvent de ce sujet. Pourtant, certains éléments sont dignes d'être mentionnés[44].

1.1.1. Les formes primitives du rituel

L'un des premiers témoins de l'existence d'un rituel proto-monastique est la *Tradition apostolique*, ouvrage datant des 2e-4e siècles[45], qui contient un fragment concernant la « consécration » des veuves et des vierges. Le texte confirme que les veuves représentaient dans les premiers siècles chrétiens une catégorie ecclésiastique distincte, une « institution ». Elles sont mentionnées dans la partie du livre intitulée « Du clergé », après les évêques, les prêtres, les diacres et les confesseurs, et avant les lecteurs et les sous-diacres. L'entrée d'une femme dans cet ordre ecclésiastique requérait certaines conditions et une période de probation. La réception définitive était une consécration par la parole, une cérémonie spéciale qui ne se confondait pas avec une ordination[46]. Il en va de même pour les vierges[47]. Une référence semblable se trouve dans les *Constitutions apostoliques*[48], une autre compilation du 4e siècle de plusieurs manuscrits liturgiques anciens.

La personne qui pouvait faire la consécration des veuves et des vierges était l'évêque. Il devenait responsable de leur vie et de leur comportement, comme le dit Ignace d'Antioche, qui exhorte un autre évêque, Polycarpe de Smyrne : « après le Seigneur c'est toi qui dois te soucier d'elles »[49]. Dans certaines situations, et surtout dans les périodes de persécutions, seul l'évêque connaissait le choix d'une fille ou d'une femme en ce qui concerne l'état de chasteté, mais cette pratique ne pouvait pas constituer une règle. Dans d'autres cas, la consécration était un fait public. Le rôle pédagogique des ascètes au sein de la communauté chrétienne, leur activité sociale et philanthropique ainsi que leurs besoins matériels ont conduit à une connaissance et une reconnaissance publique.

---

44 Le « rituel » de la profession monastique de cette période a été peu étudié, presque tous les chercheurs analysant le phénomène à partir du 4e siècle.

45 Voir P.F. BRADSHAW, M.E. JOHNSON, L.E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis 2002.

46 PSEUDO-HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, 11, p. 42 : « Quand on institue une veuve, qu'on ne l'ordonne pas, mais qu'elle soit désignée par ce nom. ... Qu'on établisse la veuve par la parole seulement et qu'elle soit comptée parmi les veuves ; mais qu'on ne l'ordonne pas. »

47 PSEUDO-HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, 13, p. 43 : « On n'ordonne pas une vierge, mais c'est son choix seul qui l'a fait vierge. »

48 *Constitutions apostoliques*, 8, 24-25, III, p. 226-227.

49 IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre à Polycarpe*, 4, 1, dans ID., *Lettres*, p. 174-175.

Au début, la procédure contenait la réception de la candidature, suivie d'un court rituel liturgique et de l'inscription du postulant sur une liste de vierges, de veuves ou d'ascètes. Le candidat devait assumer les exigences de sa nouvelle condition spirituelle et il incombait à l'évêque de les lui expliquer. Plus tard, le rituel ajoute parfois une promesse explicite que le candidat exprimait au sein de la communauté. Les écrivains du 3e siècle appellent ce rituel « vœu de continence »[50] ou « profession de religion »[51]. Le contenu de cette promesse est suggéré par Origène, dans son commentaire sur le *Lévitique* : les ascètes alexandrins promettaient de servir Dieu en chasteté et de maîtriser leurs corps pour élever et sauver leurs âmes[52]. Il s'agit probablement d'un court serment, d'une sentence ou d'une formule préétablie[53].

L'essence de ce vœu était la chasteté. On peut aussi parler de la pauvreté, de la prière ou des responsabilités liturgiques ou sociales imposées aux ascètes. Mais la chasteté était la condition la plus importante, car elle définissait l'engagement religieux[54]. Le modèle était le Christ, parce que celui qui voulait suivre le Christ, devait suivre la pureté du Seigneur[55]. Le désir de vivre en continence était un idéal souvent rencontré parmi les chrétiens. En dehors de la discipline ecclésiastique, le marcionisme[56] ou l'encratisme[57] sont aussi de bons exemples dans ce sens. Pour tous, le vœu de chasteté ne pouvait être considéré autrement que définitif. Une vierge qui renonce à sa promesse est un sujet souvent rencontré dans la littérature des premiers siècles. Pour Tertullien, une virginité qui n'est pas durable est le fruit de la fierté humaine[58], tandis que

---

50 TERTULLIEN, *Le voile des vierges*, 11, 7, p. 166 : *uiderit aut parentum procrastinatio ex angustiis uel scrupulositae descendens, uiderit et ipsum continentiae uotum.*

51 ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*, 2, 1, 4, I, p. 60 : *Quid autem et de uirginibus dicam aut de continentibus uel omnibus qui in professione religionis uidentur ?*

52 ID., *Homélies sur le Lévitique*, 3, 4, p. 138 : *Et nos ergo cum venimus ad Deum et vovemus nos ei in castitate servire, pronuntiamus labiis nostris et iuramus nos castigare carnem nostram vel male ei facere atque in servitutem eam redigere, ut spiritum salvum facere possimus*, trad. p. 139 : « Ainsi nous-mêmes, quand nous venons à Dieu et faisons le vœu de le servir dans la chasteté, *nous promettons des lèvres et jurons* de *châtier notre chair* ou de lui faire du mal, *et de la réduire en servitude* afin de pouvoir sauver l'esprit. »

53 Une fresque de la fin du 3e siècle gardée dans les catacombes de Priscille à Carthage nous donne l'image d'un tel rituel : une vierge présente à l'évêque sa promesse, représentée sous la forme d'un rouleau qu'elle tient dans ses mains. S'agit-il d'un texte à lire, à signer ou les deux ensemble ? En tous les cas, on doit observer une évolution de la cérémonie, le candidat ne recevant plus seulement une bénédiction par la parole, mais faisant lui-même une promesse de fidélité, cf. G. WILPERT, *La fedde della Chiesa nascente*, Rome 1938, p. 237-240.

54 MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*, 5, 4, p. 149.

55 PSEUDO-CLÉMENT, *Première lettre aux vierges*, 3, p. 14.

56 Développé au commencement du 2e siècle sous l'influence du gnosticisme, le marcionisme condamnait le monde et le mariage, faisait l'éloge de la virginité et imposait une distinction sévère entre les personnes vouées à Dieu et les autres. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 4, 30, I, p. 214-215.

57 Selon la doctrine encratite, seulement l'ascèse rigide permettait l'accès au salut. La consommation de la viande et les relations entre les sexes étaient interdites. Voir IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, 1, 28, 1 (SC 264), p. 355 ; 3, 23, 8 (SC 211), p. 467-469 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 4, 29, I, p. 213-214 ; G.S. GASPARRO, *Enkrateia e antropologia: Le motivazioni protologishe della continenza e della verginità nel christianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Rome 1984 ; U. BIANCHI (éd.), *La Tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale – Milano, 20-23 aprile 1982*, Rome 1985.

58 TERTULLIEN, *Le voile des vierges*, 14, 2, p. 175.

selon Méthode d'Olympe, l'ascète est par excellence l'homme qui persévère dans sa résolution ascétique jusqu'au but, jusqu'au dernier souffle[59].

La consécration des vierges était accompagnée en Occident de l'imposition du voile, car Tertullien mentionne cet élément vestimentaire devenu déjà, à son époque, un signe distinctif de l'état de virginité[60]. Il remarque à la fois le caractère sacré de sa réception et la sacralité du vêtement. Néanmoins, il ne recommande pas aux femmes d'afficher le voile en public, parce que les hommes ascètes n'ont pas la possibilité de faire de même. Au-delà des thèses misogynes de Tertullien, nous remarquons l'importance qu'il accorde au vêtement ascétique. La *velatio*, la réception du voile, devient ainsi un autre nom pour l'acte d'entrée dans l'état des vierges. On peut supposer que ce rituel avait une certaine correspondance en Orient.

1.1.2. L'ascétisme urbain après les persécutions

Après l'an 313, les groupes des ascètes qui vivaient d'une manière indépendante dans les villes ou villages sont devenus un élément important de la vie religieuse. Il faut étudier ce « monachisme » urbain distinctement par rapport au monachisme anachorétique, qui commence à se manifester à cette époque, ou au courant cénobitique, développé à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des espaces urbains.

Selon Eusèbe de Césarée, Basile de Césarée, Cyrille de Jérusalem ou Égérie, les ascètes urbains, groupés dans les *τάγμα τῶν μοναζόντων / μοναχῶν* et *τάγμα τῶν παρθένων*, formaient souvent au 4e siècle un corps distinct entre les clercs et les fidèles, avec certaines responsabilités ecclésiastiques[61]. En continuant une tradition déjà ancienne, ils vivaient dans leurs maisons ou dans de petites communautés, sans renoncer totalement à leur vie sociale. Ils étaient parfois nommés *ἀποτακτικοί*, ceux qui ont abandonné le monde, qui ont renoncé au mariage, à leur maison, à la famille, à toutes sortes de plaisir, mais pas à leurs biens[62]. À côté d'eux il y avait plusieurs groupes de laïcs militants, très impliqués dans la vie ecclésiastique, comme les *σπουδαῖοι* à Jérusalem[63] et Constantinople[64], les *φιλόπονοι* à Alexandrie[65] ou les « fils et les filles

---

59 MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*, 3, 14, p. 125.

60 TERTULLIEN, *Le voile des vierges*, 3, 7, p. 138 ; 10, 1, p. 162.

61 EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Commentaire aux Psaumes*, *PG* 23, 689 ; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, 4, 24, *PG* 33, 485, trad. p. 75-76 ; 12, 33, *PG* 33, 768, trad. p. 185 ; ÉGÉRIE, *Journal*, 23, 6, p. 230-231 ; 24, 1, p. 234-235 ; 39, 3, p. 292-293.

62 Sur l'usage de ce terme en Égypte voir E. WIPSZYCKA, « Ἀναχωρητής, ἐρημίτης, ἔγκλειστος, ἀποτακτικός. Sur la terminologie monastique en Égypte », *JJP* 31, 2001, p. 147-168 ; EAD., *Moines et communautés monastiques en Égypte…*, p. 308-316.

63 *Vie de Sabas*, p. 116.6, trad. [31], p. 42 ; *Vie de Théodose par Cyrille de Scythopolis*, p. 236.12-13 ; 236.26-27 ; trad. [1], p. 57-58 (A.-J. Festugière traduit *σπουδαῖοι* par *moines*) ; *Vie de Michel le Syncelle*, 5,

du pacte », en Syrie et Mésopotamie[66]. Leur conduite et leur style de vie ont sûrement conduit à nombreuses vocations monastiques.

Avec l'augmentation continue du nombre de moines, le phénomène échappe parfois à l'autorité ecclésiastique. Les ascètes se divisent ainsi en deux grandes catégories : ceux qui restent fidèles aux règles de l'Église et ceux qui préfèrent une attitude plus indépendante, parfois à la limite de l'hérésie[67]. Au fur et à mesure, les monastères cénobitiques urbains regrouperont ces différentes communautés d'ascètes et de vierges, tandis que les vocations ascétiques individuelles ou familiales seront graduellement limitées. On considère généralement que l'histoire de ce premier mouvement ascétique chrétien se termine vers 451, à cause des décisions du concile de Calcédoine prises contre eux[68], mais l'existence de ces ascètes urbains est aussi attestée plus tard, pendant encore une longue période de temps[69].

À cette époque, l'entrée dans les ordres proto-monastiques continue la tradition ancienne, déjà mentionnée. Les actes du synode d'Ancyre, en 314, confirment qu'avant l'admission, le candidat faisait sa promesse solennelle, *ἐπαγγελία*, devant la communauté. La continence était toujours le vœu le plus important et ceux qui violaient leur promesse de chasteté étaient soumis à

---

p. 54.17-19, trad. p. 55 ; Cf. S. PÉTRIDÈS, « Le monastère des Spoudaei à Jérusalem et les Spoudaei de Constantinople », dans *EO* 4, 1900-1901, p. 225-231.

64 SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 7, 21, 8 (SC 516), p. 182-183. Cf. S. PÉTRIDÈS, « Spoudaei et Philopones, », dans *EO* 7, 1904, p. 341-348.

65 *Vie de Sévère d'Antioche par Zacharie*, p. 12.3-9 ; 24.1-4 ; 26.9 ; 32.17-33.1 ; *Vie de Sévère d'Antioche par Jean*, p. 214.9-15 ; *Miracles de Cyr et Jean*, 5, *PG* 87/3, 3432C-3633D ; *Vie de Jean l'Aumônier*, 17.21, p. 375, trad. p. 467 ; JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 176, *PG* 87/3, 3044C, trad. p. 183. Cf. L. VAILHÉ, « Les Philopones d'Oxyrhynque au IVe siècle', *EO* 14, 1911, p. 217-278 ; H.-D. SAFFREY, « Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie au VIe siècle », *REG* 67, 1954, p. 396-410, ici p. 403-404.

66 Cf. M.-J. PIERRE-BEYLOT, « Les 'membres de l'Ordre', d'Aphraate au *Liber Graduum* », dans F. JULLIEN (éd.), *Le monachisme syriaque* (Études syriaques 7), Paris 2010, p. 11-35.

67 Les ascètes indépendants sont critiqués par Jérôme et Jean Cassien, qui les appellent *remnuoth* et *sarabaitae*, cf. JÉRÔME, *Lettres*, 22, 34, I, p. 149 ; JEAN CASSIEN, *Conférences*, 18, 4, III, p. 14. E. Wipszycka les considèrent des moines urbains, comme les *ἀποτακτικοί*, cf. WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte…*, p. 316-322. Pour ce qui est des ascètes constantinopolitains des 4e-5e siècles qui s'opposaient à la hiérarchie ecclésiastique, voir G. DAGRON, « Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcédoine (451) », *TM* 4, 1970, p. 229-276, ici p. 246-253.

68 J.M. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Calcédoine (451)*, Paris 1900, p. 52 ; DAGRON, « Les moines et la ville… », p. 248.

69 Voir la référence sur *αὐταὶ αἱ θαλαμευόμεναι κόραι* de Constantinople qui, en 475, laissent le travail habituel de leurs maisons pour aller voir le patriarche Acacius et Daniel le Stylite ensemble à Sainte-Sophie, cf. *Vie de Daniel le Stylite*, 73, p. 70, trad. p. 145. Sous Justin II, le moine monophysite André vivait comme reclus dans une des tours des murailles de la capitale, cf. JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire*, III, 2, 14, I, p. 76, trad. II, p. 54-55. Jean Moschos inclut dans son *Pré spirituel* un récit sur une moniale d'Alexandrie qui vivait « chez elle, en hésychaste, passant son temps à jeûner, à prier et à veiller », cf. JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 60, *PG* 87/3, 2912D, trad. p. 73, tandis que le concile in Trullo (691-692) prend encore des mesures contre les ascètes aux cheveux longs et vêtus de noir qui affichent la vertu dans les villes, *Concile in Trullo, Canons*, 42, p. 42, trad. p. 189.

la pénitence prévue pour les bigames[70]. Pour « les fils et les filles du pacte », la consécration représentait un engagement à devenir disciples du Messie et à porter son « joug céleste ». Le vœu était assumé librement[71]. Selon les *Canons* attribués à Athanase d'Alexandrie, une compilation réalisée entre 370 et 450, les vierges qui habitaient dans leurs maisons ou dans de petites communautés urbaines faisaient leur vœu pendant une cérémonie solennelle[72]. Une lettre du même Athanase adressée aux vierges qui avaient visité Jérusalem suggère que ce vœu était fait à Alexandrie sous une forme écrite[73]. Au milieu du 4e siècle, Eusèbe d'Émèse confirme à son tour l'existence de la promesse de virginité, qui fait transcender la nature humaine et ouvre les portes des cieux aux ascètes[74]. En revanche, une homélie grecque de la même époque exige du père d'un enfant vertueux de devenir pour lui le « prêtre du Dieu Très-Haut » et de le consacrer à la virginité, signe que les vocations familiales, en dehors du milieu ecclésiastique, étaient également nombreuses[75]. La pratique est tout à fait normale, car un autre canon gardé sous le nom d'Athanase d'Alexandrie recommande l'existence d'une vierge dans chaque maison[76].

Basile de Césarée nomme la profession des vierges soit *ὁμολογία*, soit *συνθήκη*. Il explique plusieurs fois la différence entre l'état ascétique d'une vierge et d'une veuve[77], en exigeant une limite d'âge pour la profession des vierges : seize ou dix-sept ans[78]. En même temps, Basile mentionne qu'en Cappadoce il n'y avait pas de profession pour les ascètes enrôlés dans l'ordre *τῶν μοναζόντων* et que leur participation à ce genre de vie semble se faire par une acceptation tacite du célibat. Pour cette raison, il recommande l'interrogation explicite du candidat, suivie d'une promesse ferme de celui-ci, procédure déjà en usage pour les vierges :

> *Nous n'avons pas reconnu les professions des hommes, à l'exception de ceux qui se sont inscrits dans l'ordre des moines, parce qu'ils semblent avoir accepté tacitement le célibat. Toutefois pour eux aussi j'estime qu'il convient de commencer par les interroger et par recevoir d'eux une profession claire, afin que, lorsqu'ils auront changé pour*

---

70 *Concile d'Ancyre, Canons*, 19, p. 70 : *ὅσοι παρθενίαν ἐπαγγειλάμενοι ἀθετοῦσι τὴν ἐπαγγελίαν, οὗτοι τὸν τῶν διγάμων ὅρον ἐκπληροῦτωσαν*.

71 APHRAATE, *Les exposés*, 3, 1 ; 6, 8 et 7, 25, I, p. 270, 388 et 437.

72 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Canons*, 98, p. 62 : « Be watchful of the vow which ye have vowed unto the Lord, that ye may render it unto Him unspotted. » ; *Ibid.*, p. 63-64 : « they may know the solemnity of promises. »

73 ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deuxième lettre aux vierges*, p. 199 : « Car c'est par ta volonté que tu es demeurée vierge ; c'est une victime volontaire que tu as offerte ; c'est en te réjouissant que tu as été offerte, que tu as écrit que tu combattrais ; c'est par ta volonté que tu as été amenée au stade. »

74 EUSÈBE D'ÉMÈSE, *Discours*, 7, 5, I, p. 178.

75 PSEUDO-BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur la virginité*, 19, p. 38-39 ; 62, p. 52-53.

76 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Canons*, 98, p. 62 : « In every house of Christians it is needful that there be a virgin, for the salvation of the whole house is this one virgin. And when wrath cometh upon the whole city, it shall not come upon the house wherein a virgin is. »

77 BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 199, 18-20, II, p. 155-157 = ID., *Canons*, 18-20, p. 118-123.

78 BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 199, 18, II, p. 156 = ID., *Canons*, 18, p. 121.

passer à la vie charnelle et voluptueuse, ils soient soumis à la peine de ceux qui vivent dans la fornication.[79]

Le texte, très important dans notre analyse, est une excellente réponse à la question de l'absence des sources anciennes sur la profession monastique : le premier rituel n'a pas été établi pour les ascètes hommes, mais pour les femmes, car les premières institutions ascétiques à l'intérieur de l'Église ont également été développées pour celles-ci. Le nombre considérable de traités sur la virginité adressés dans cette période aux vierges, en comparaison avec une littérature ascétique pour les hommes moins répandue, est un autre argument en ce sens[80]. En même temps, la longue liste des mouvements ascétiques qualifiés comme hérétiques, organisés en général par et pour les hommes, suggère le statut plus indépendant des ascètes par rapport à l'institution ecclésiastique. En constatant donc cette différence, Basile propose une nécessaire uniformisation et impose une discipline plus stricte pour les hommes enrôlés dans les ordres des ascètes.

Ces premiers ascètes commencent à se distinguer par leurs habits spécifiques[81]. Les femmes utilisaient parfois la tonsure ou la vêture des habits d'homme pour marquer leur engagement religieux[82]. L'onction avec de l'huile sainte constituait une partie du rituel[83]. Il s'agissait d'une influence du rituel du baptême, qui contenait une procédure similaire. On a souvent établi un rapport entre les deux rites, car à partir de cette époque ils ont une structure semblable : la préparation du candidat, les renoncements, les promesses, l'onction, les nouveaux habits. Même l'état ascétique est déjà vu comme une continuation normale du chemin spirituel commencé au baptême. Pour cette raison, Jérôme considère la profession monastique comme un « deuxième baptême », expression qui a fait une longue carrière dans toute la littérature ascétique[84].

---

79 BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 199, 19, II, p. 157 = ID., *Canons*, 19, p. 121-122 : *ἀνδρῶν δὲ ὁμολογίας οὐκ ἔγνωμεν, πλὴν εἰ μή τινες ἑαυτοὺς τῷ τάγματι τῶν μοναζόντων ἐγκατηρίθμησαν, οἳ κατὰ τὸ σιωπώμενον δοκοῦσι παραδέχεσθαι τὴν ἀγαμίαν· πλὴν καὶ ἐπ' ἐκείνων ἐκεῖνο ἡγοῦμαι προηγεῖσθαι προσήκειν, ἐρωτᾶσθαι αὐτοὺς καὶ λαμβάνεσθαι τὴν παρ' αὐτῶν ὁμολογίαν ἐναργῆ, ὥστε, ἐπειδὰν μετατίθενται πρὸς τὸν φιλόσαρκον καὶ ἡδονικὸν βίον, ὑπάγειν αὐτοὺς τῷ τῶν πορνευόντων ἐπιτιμίῳ.*

80 Voir PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la virginité (gr.)* ; ID., *Sur la virginité (syr.)* ; BASILE D'ANCYRE, *Sur la virginité* ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité* ; JEAN CHRYSOSTOME, *La virginité*.

81 *Synode de Gangres*, *Lettre synodale*, p. 87 ; *Canons*, 12, p. 94.

82 *Synode de Gangres*, *Canons*, 13, p. 94 ; 17, p. 96 ; *Code Théodosien*, 16, 2, 27.1, I, p. 844, trad. I, p. 175.

83 PSEUDO-HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, 21-22, p. 49-53 ; *Constitutions apostoliques*, 7, 42-44, III, p. 100-105.Voir aussi PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la virginité (syr.)*, 11, p. 5 : « You have anointed for the royal contest. … Be victorious; be anointed with the true myrrh, for the name of Christ is sufficient myrrh. ».

84 JÉRÔME, *Lettres*, 130, 7, VII, p. 176-177 : « Mais, maintenant, tu as quitté le monde et, faisant un second pas après le baptême, tu as conclu un traité avec ton adversaire en lui disant : 'Je renonce à toi, ô Satan, au siècle qui est tien, à ta pompe et à tes œuvres' » ; THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses II*, 9, p. 59.9-14 : *ἐάσαμεν τὰ τῆς μοχθηρᾶς γενέσεως ἡμῶν αἴτια, πρῶτον μὲν ἐν τῷ δι' ὕδατος καὶ πνεύματος βαπτίσματι, ἔπειτα [δὲ] κατὰ μεγάλην φιλανθρωπίαν θεοῦ καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς μετανοίας καὶ ἀποταγῆς βαπτίσματι* ; THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode de Néocésarée*, 12, *PG* 137, 1223D = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 89 : *ἡ ἀπόκαρσις δεύτερον λογίζεται βάπτισμα.* Voir aussi E. DEKKERS, « Profession - Second

Le proto-ascétisme chrétien nous donne donc presque tous les éléments caractéristiques du rituel ultérieur de l'engagement monastique : les promesses, parfois écrites, du candidat, le vêtement ascétique, la tonsure. Ayant lieu dans l'église ou dans les maisons particulières, officié par un prêtre ou par un autre ascète, le rituel marque le début de la vie ascétique. On doit remarquer le caractère parfois particulier de la profession, spécialement pour les groupes ascétiques plus indépendants : quand il prend place dans les maisons des postulants, le rituel échappe à l'autorité ecclésiastique. Un autre ascète, membre de l'ordre, l'accomplit sans difficulté. Ce fait reflète l'état général du mouvement ascétique dans cette période et offre le modèle pour les procédures développées par les premiers anachorètes et cénobites.

1.2. Tonsure et vêture monastique aux 4e-7e siècles

Au-delà de l'ascétisme urbain des premiers siècles, bien représenté jusqu'en 451, le désir de la retraite spirituelle commence au 4e siècle à se manifester aussi sous les formes considérées aujourd'hui comme classiques du monachisme chrétien : l'anachorétisme et le cénobitisme. Développée en général en dehors de la vie sociale commune, dans des endroits plus ou moins isolés, la vocation ascétique de cette période garde beaucoup de spécificités de l'époque antérieure. Parmi elles, les procédures de réception des nouveaux moines, analysées ci-dessous selon un critère régional.

Les éléments constitutifs du rituel restent les promesses, la tonsure et la vêture. En ce qui concerne la tonsure, il ne semble pas qu'elle ait joué un rôle important aux 4e-5e siècles, au moins pour les hommes. Mais elle devient une présence constante dès le 6e siècle. Le rapport complexe entre la tonsure et la vêture monastique constitue le principal sujet de ce sous-chapitre.

1.2.1. L'Égypte

Selon une opinion courante, les débuts de la vie monastique doivent être cherchés en Égypte. Les moines et les communautés égyptiens ont offert le premier grand modèle chrétien d'ascèse et de contemplation en dehors des villes. Leur notoriété est due, d'une part, à l'enthousiasme pour la vie monastique qui a animé cette province, et d'autre part, à une intense

---

Baptême. Qu'a voulu dire S. Jérôme ? », *Historiches Jahrbuch der Görresges* 77, 1958, p. 91-97 ; F. VANDENBROUCKE, « La profession - second baptême », *La Vie spirituelle*, 76, 1947, p. 250-263 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 3-38.

popularisation de la vie et des vertus de ses moines. Le cas d'Antoine, le premier grand anachorète, dont la *Vie* a été écrite par Athanase d'Alexandrie, représente un bon exemple en ce sens[85]. Concernant l'entrée au monastère, E. Wipszycka et M. Mossakowka-Gaubert ont récemment rassemblé un nombre important de sources littéraires[86].

Les anachorètes

Les anachorètes égyptiens du 4e siècle avaient un rituel simple pour marquer l'engagement monastique d'un novice : le frère recevait l'habit monastique des mains de son « vieillard », qui avait le pouvoir de le lui retirer, s'il ne se montrait pas digne de le porter, et de le bannir. La réception de l'habit était précédée d'une période de vérification de la volonté du débutant de se dédier à un mode de vie solitaire. On doit remarquer les similitudes avec la procédure utilisée par les ascètes urbains. La différence vise l'espace où l'événement a lieu, et le contenu des vœux : la condition principale de la réception n'est plus la virginité, mais l'acceptation du fardeau plus lourd de la solitude.

En règle générale, les candidats frappaient à la porte d'un « ancien », un moine âgé dont la réputation spirituelle était bien connue. Ils lui demandaient de les autoriser à vivre avec lui. Les frères étaient reçus, ou non, après certaines épreuves. Paul le Simple est mis à l'épreuve par Antoine, sans être reçu immédiatement. Ensuite, il est admis et Antoine lui donne une cellule à une distance d'une heure de marche avec les mots : « Voici que tu es devenu moine. Demeure en solitude pour faire aussi l'expérience des démons »[87]. Autour de l'an 313, Pacôme devient

---

85 Sur le monachisme égyptien à cette époque voir D.J. CHITTY, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestian Monasticism Under the Christian Empire*, Oxford, 1966 ; PH. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978 ; B.A. PEARSON, J.E. GOEHRING (éd.), *The Roots of Egyptian Christianity* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1986 ; A. DE VOGÜÉ, *De saint Pachôme à Jean Cassien : études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts* (SA 120), Rome 1996 ; W. HARMLESS, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004 ; MARAVAL, « Le monachisme oriental », dans *HC*, II : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, éd. CH. et L. PIETRI, Paris 1995, p. 719-745, ici p. 722-730 ; B. FLUSIN, « L'essor du monachisme oriental », dans *HC*, III : *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, éd. L. PIETRI, Paris 1998, p. 545-608, ici p. 555-565.

86 WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte…*, p. 365-381 ; M. MOSSAKOWKA-GAUBERT, « Alimentation, hygiène, vêtements et sommeil chez les moines égyptiens (IVe-VIIIe siècle) : l'état des sources archéologiques et écrites », dans O. DELOUIS, M. MOSSAKOWKA-GAUBERT (éd.), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IVe-Xe siècle), I : L'état des sources* (Institut français d'archéologie orientale, Bibliothèque d'étude 163 - École française d'Athènes), Le Caire - Athènes 2015, ici p. 43, n. 94.

87 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 22, 1-4, p. 118-120. Le premier dialogue entre Antoine et Paul est un épisode classique de la littérature ascétique. À la première question d'Antoine, « Que veux-tu ? », Paul répond simplement : « Je veux devenir moine » ; Antoine lui dit : « Tu es âgé de soixante ans, tu ne peux pas devenir moine ici » ; mais Paul reprit la parole : « Tout ce qu'il pourrait te plaire de m'enseigner, je m'engage à le faire » ; Antoine répliqua : « Je t'ai dit que tu es vieux et que tu n'en es pas capable. Si donc tu veux devenir moine, va dans une communauté où vivent de nombreux frères qui pourront soutenir ta faiblesse », en tentant d'écarter Paul ; mais comme celui-ci résistait, Antoine ferma sa porte et ne sortit pas pendant trois jours. Voir aussi *Histoire des moines d'Égypte*, 24, 1-17, p. 131-133 ; SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 1, 13, 13, I (SC 306), p. 174-177.

disciple de l'ascète Palamôn, mais il est accepté avec difficulté. La première version grecque de la *Vie* de Pacôme mentionne que la réception de celui-ci est accompagnée de la vêture de l'habit des moines[88]. La version arabe tardive retarde le moment de ce rituel de trois mois[89].

Ce rituel simple, basé sur le procédé : interrogations de la part du vieillard – promesses du candidat – catéchèse – réception – vêture, deviendra un modèle parmi les anachorètes. Il est utilisé par Pacôme quand il reçoit ses premiers novices[90]. Si le dialogue entre le vieillard et le novice n'est pas toujours présenté dans les sources, les deux derniers moments de notre liste sont souvent mentionnés. En ce qui concerne la réception des candidats, on observe plusieurs modèles. Parfois, le solitaire recevait avec hospitalité le disciple dans sa propre cellule, pour rechercher lui-même un autre endroit, comme Ammônios, qui donne ses biens au nouveau-venu, s'enfermant dans une petite cellule loin de là[91]. En revanche, Macaire reçoit deux jeunes frères sans poser beaucoup de questions, mais il leur indique un endroit pour construire une cellule[92]. Fatigués par la multitude des disciples, certains anachorètes abandonnaient leur endroit en recherchant la vraie solitude[93]. Le plus souvent, le vieillard installe le novice dans une grotte voisine déjà existante ou bien l'aide à en aménager une autre. C'est le cas d'abba Hellê, qui accepte un novice enthousiaste, mais attire son attention sur les dangers de la solitude[94].

Lorsque les disciples devenaient nombreux, ils vivaient dans une communauté semi-anachorétique, chaque moine disposant de sa cellule[95]. À l'arrivée de nouveaux frères, Ammoun de Nitrie réunit tous les moines de sa communauté pour leur bâtir des cellules : « l'un fournissant des briques, l'autre de l'eau, en un seul jour les cellules étaient achevées ». Chacun apporte aussi des objets nécessaires et de la nourriture. Ensuite, les novices sont convoqués à l'église et l'événement est considéré par tous comme une véritable fête[96]. La réception de l'habit monastique est souvent mentionnée comme le geste qui définit l'intégration du postulant dans la communauté semi-anachorétique[97].

---

88 *Vie de Pacôme (gr.)*, 6, p. 4-5, trad. p. 162.
89 *Vie de Pacôme (ar.)*, p. 349.
90 *Vie de Pacôme (cop.)*, 23, p. 44.
91 *Histoire des moines d'Égypte*, 20, 9, p. 121.
92 *Apophtegmes Alph.*, Macaire 33, *PG* 65, 273-277, trad. p. 183-185 = *Apophtegmes Syst.*, 20, 3, III (SC 498), p. 160-165.
93 *Vie d'Antoine*, 49, 1, p. 266-267.
94 *Histoire des moines d'Égypte*, 20, 9-10, p. 121.
95 Le modèle de laure égyptienne est attesté à la fin du 4e siècle. Apollo dans la région de Thébaïde et Jean à Diolcos conduisaient des communautés des moines dispersés en petits ermitages, nommés *μοναστήρια*, voir *Histoire des moines d'Égypte*, 8, 2, p. 47 ; 26, 1, p. 135.
96 *Histoire des moines d'Égypte*, 2, 11, p. 38 ; 20, 10-11, p. 121-122.
97 *Apophtegmes Alph.*, Phocas 1, *PG* 65, 432C, trad. p. 318 ; *Histoire des moines d'Égypte*, 10, 9, p. 79, trad. p. 70.

Les cénobites

Au début, l'entrée dans les monastères cénobitiques égyptiens n'était pas très différente de ce rituel d'anachorètes. Mais le nombre croissant de candidats a fait émerger des règles plus précises, parfois enregistrées dans des règlements écrits.

Celui qui voulait entrer dans la communauté de Pacôme n'était pas admis tout de suite, mais il était mis à l'épreuve, tout d'abord à la porte du monastère, avant son ralliement à la communauté[98]. Pour examiner les postulants et pour pouvoir leur enseigner, Pacôme institue le rôle de portiers, qui était attribué aux moines bien instruits et « circonspects ». Ils avaient l'obligation de recevoir les candidats et de les préparer à la vie monastique[99]. Les conditions exigées visaient d'abord le statut social du postulant, qui ne pouvait être qu'un homme libre[100]. Concernant sa motivation, ceux qui arrivaient à cause des conséquences sociales de leurs mauvaises actions[101] ou à un âge avancé[102] étaient refusés. Enfin, le postulant devait montrer sa volonté de renoncer à sa famille, à ses biens et au monde entier[103].

Selon la *Règle de Pacôme*, le candidat devait rester quelques jours à la porte du monastère[104]. Pallade raconte l'histoire de Macaire d'Alexandrie, qui arrive habillé de vêtements

---

98 Sur Pacôme († 346, *BHG* 1396-1401v, *BHO* 824-829, *CPG* 2353-2358) et la tradition pacômienne à ce sujet voir A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (SA 57), Rome 1968, p. 198-220 ; PH. ROUSSEAU, *Pachomius: The making of a community in Fourth-Century Egypt* (The Transformation of the Classical Heritage 6), Berkeley 1999², p. 67-71 ; WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte…*, p. 47-61 ; F. JOEST, *Die Mönchsregeln der Pachomianer* (CSCO 660, Subsidia 134), Louvain 2016.

99 *Vie de Pacôme (gr.)*, 28, p. 18 : *πρὸς δὲ ταὶς θύραις εὐλαβεῖς, ἐστυμμένους, φιλοξένους ἔταξεν, ὅπως ὑποδέχονται τοὺς παραβάλλοντας πρὸς τὸ ἄξιον ἑκάστου καὶ τοὺς μέλλοντας γενέσθαι μοναχοὺς ἔχωσι παρ' ἑαυτοῖς, νουθετοὺντες αὐτοὺς τὰ τῆς σωτηρίας, ἕως αὐτοὺς ἐνδύσῃ τὸ σχῆμα*, trad. p. 173 : « Aux portes, il établit des portiers circonspects, stricts, hospitaliers, chargés de recevoir les visiteurs chacun selon son rang et de garder auprès d'eux les futurs moines, les instruisant dans les voies du salut jusqu'à ce qu'il leur donnât l'habit. »

100 *Règle de Pacôme*, *Praecepta*, 49, p. 25, trad. p. 23.

101 *Ibid.*, *Praecepta*, 49, p. 25 : *Et diligenter sui experimentum dabit : ne forte mali quidpiam fecerit et turbatus ad horam timore discesserit*, trad. p. 23 : « Lui, de son côté, fournira soigneusement les preuves de sa volonté : de peur qu'il n'ait commis quelque mauvaise action et que, troublé par la crainte, il ne se soit enfui sur l'heure vers le monastère. »

102 Pinufius est soupçonné par les moines pacômiens de chercher le monastère seulement à cause de son âge et de ses besoins matériels, cf. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IV, 30, p. 166-167 : *Cumque multo despectu tandem fuisset admissus, quod scilicet decrepitus senex et qui omnem suam peruixisset aetatem ingrendi coenobium postularet, quo temporeiam ne deseruire quidem suis uoluptatibus praeualaret*, trad. : « On l'accepte enfin, mais avec beaucoup de répugnance pensant que, vieillard décrépi et déjà presque au terme de sa vie, il demandait à entrer au monastère au moment où il n'avait même plus la force de satisfaire à ses passions. »

103 *Règle de Pacôme*, *Praecepta*, 49, p. 25 : *Et utrum possit renuntiare parentibus suis et propriam contemnere facultatem*, trad. p. 23 : « Enfin, cette épreuve permettra de se rendre compte s'il peut renoncer à ses parents et mépriser ses richesses. »

104 *Ibid.*, *Praecepta*, 49, p. 25 : *Si quis accesserit ad ostium monasterii, uolens saeculo renuntiare et fratrum adgregari numero, non habebit intrandi libertatem, sed prius nuntiabitur patri monasterii, et manebit paucis diebus foris ante ianuam*, trad. p. 23 : « Si quelqu'un se présente à la porte du monastère avec la volonté de renoncer au monde et d'être compté parmi les frères, il n'aura pas la liberté d'entrer : mais on commencera par avertir le père du monastère, et (le candidat) restera quelques jours à l'extérieur devant la porte. »

de travailleur, voulant apprendre l'obéissance monacale dans la communauté. Mais Pacôme l'accepte seulement sept jours plus tard[105]. À la fin du 4e siècle, cette période de probation était dans d'autres monastères d'Égypte de « dix jours, et même plus »[106], alors qu'une catéchèse de Théodore, le successeur de Pacôme précise l'obligation du postulant de rester un mois à la conciergerie[107].

Si on constatait que le candidat éprouvait un désir sincère d'entrer au monastère, il était admis. La vêture monastique avait lieu à ce moment-là. Selon la règle pacômienne, le portier accompagnait ensuite le nouveau frère à l'église, pendant la prière, où le novice était présenté à la communauté. Les vieux vêtements étaient alors remis au dépôt du monastère[108]. En outre, Jean Cassien précise que, lors de l'admission, le frère était amené devant la communauté, déshabillé de ses vêtements et habillé par le supérieur lui-même[109]. La vêture était donc l'élément central de l'admission monastique[110].

Aux débuts des communautés pacômiennes, il n'y avait pas des vœux explicites. La présence du candidat était considérée comme une promesse implicite. Néanmoins, après Pacôme, plusieurs textes de ses successeurs parlent, dans un langage proche des textes ascétiques adressés à la même époque aux vierges, d'un engagement que le moine faisait au début de sa vie monastique[111]. Jean Cassien ajoute qu'il s'agit de renonciations et de promesses solennelles[112].

L'admission monastique dans la communauté de Schenoute d'Atripé (fin du 4e siècle - début du 5e siècle) garde les mêmes principes. La période du noviciat était obligatoire : deux ou trois mois. Le candidat restait dans la maison pour visiteurs, à la porte du monastère, pour être

---

105 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 18, 12-13, p. 84-86.

106 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 3, p. 124-125.

107 THÉODORE, *Catéchèse*, III, dans LÉFORT, *Œuvres*, II, p. 47.

108 *Règle de Pacôme*, *Praecepta*, 49, p. 26 : *Tunc nudabunt eum uestimentis saecularibus et induent habitu monachorum ; tradeturque ostiario ut orationis tempore adducat eum in conspectu omnium fratrum, sedebitque in eo loco in quo ei praeceptum fuerit*, trad. p. 23 : « Il sera dépouillé de ses vêtements du siècle et revêtu de l'habit des moines. Puis il sera confié au portier qui, au moment de la prière, l'amènera devant tous les frères et le ferra asseoir à la place qui lui aura été assignée. ». Les fragments conservés en grec de cette règle utilisent le terme *τὸ ἅρμα τὸ ἀποτακτικόν* pour l'habit monastique reçu : *μετὰ ταῦτα ἐκδύσουσιν αὐτὸν τὰ κοσμικὰ ἱμάτια, ἐνδύσουσι δὲ αὐτὸν τὸ ἅρμα τὸ ἀποτακτικόν*, *Règle de Pacôme*, *Excerpta grecs*, p. 175.

109 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 5, p. 127.

110 *Vie de Pacôme (gr.)*, 24, p. 14.29-15.1, trad. p. 170 : « après les avoir justement éprouvés sur leurs dispositions et celles de leurs parents, il les revêtait de l'habit des moines ».

111 PACÔME, « Catéchèse à propos d'un moine rancunier », dans L.-T. LÉFORT, *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, I-II (CSCO 159-160, Scriptores Coptici 23-24), Louvain 1956, II, p. 17 et 21 : « Ayant promis à Dieu la pureté, ayant promis la vie monastique, posons-en les actes qui sont : le jeûne, la prière incessante ... » ; « Si vous avez promis à Dieu la vie monastique … » ; THÉODORE, « Catéchèse III », dans LÉFORT, *Œuvres de saint Pachôme…*, II, p. 40-41 : « tous nous avons cherché à nous revêtir des actes du schème que nous portons, de ceux du nom qui fut prononcé sur nous, et de ceux de la loi que devant Dieu et devant les hommes nous avons promis d'observer réellement ».

112 JEAN CASSIEN, *Conférences*, 9, 12, II, p. 50 : « Nous promettons, lorsque nous renonçons au monde, et nous engageons solennellement à mourir à tous ses actes et à son style de vie, pour servir le Seigneur. »

éprouvé et instruit[113]. L'entrée définitive dans la communauté, marquée par le changement des vêtements, imposait au candidat deux types de renonciations : à ses biens, et à sa volonté. Selon les *Canons* de Schenoute, elles étaient exprimées d'une manière claire devant la communauté[114]. Pour introduire ce serment, Schenoute invoque l'autorité de Bgoul, son oncle et prédécesseur dans la direction du monastère d'Atripé, qui aurait réuni vers la fin du 4e siècle les trente frères de sa communauté les encourageant à faire cette promesse. Ainsi ils s'engageaient à garder l'unité et l'égalité entre eux en ce qui concerne autant le programme spirituel que la vie de tous les jours : nourriture, vêtements, etc. Les promesses sont devenues, ensuite, une règle pour tous ceux qui entraient au monastère. Un document écrit était aussi exigé, pour confirmer la renonciation aux biens[115]. Les frères étaient obligés de le déposer solennellement après avoir fait les promesses orales. Le document était reçu par l'higoumène et gardé dans les archives du monastère[116]. À ce moment, les nouveaux venus recevaient les habits monastiques[117]. La promesse solennelle, proclamée devant le saint autel, avait un contenu spécialement élaboré à cet égard :

> *Je jure devant Dieu, dans son saint lieu, comme la parole que prononce ma bouche m'est témoin : Je ne veux souiller mon corps en aucune manière ; je ne veux pas voler ; je ne veux pas prêter de faux serments ; je ne veux pas mentir ; je ne veux pas faire secrètement le mal. Si je transgresse ce que j'ai juré, ainsi je ne veux point entrer dans le royaume du ciel ; car je le vois : Dieu, devant qui j'ai prononcé la formule de l'alliance, anéantirait alors mon âme et mon corps dans la géhenne du feu ; car j'aurais transgressé la formule de l'alliance que j'avais prononcée.*[118]

On remarque qu'après la continence, exigée aux proto-ascètes urbains, et la solitude, imposée aux anachorètes, la partie centrale de ce premier engagement cénobitique connu devient l'obéissance et le respect de la vie commune. Il est possible que l'imposition d'un tel serment de fidélité ait été décidée pour des raisons disciplinaires. Même dans ces conditions, cette formule de fidélité exprime les rapports de stricte obéissance établis entre l'higoumène et ses moines.

---

113 SCHENOUTE, *Canons*, 243, p. 190-191 ; 410, p. 264-265 ; 440, p. 278-279 ; Cf. J. LEIPOLDT, *Senute von Atripe und die entstehung des national ägyptischen christentums*, Leipzig 1903, p. 112 ; B. LAYTON, « Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance », *JEChrS* 15/1, 2007, p. 45-73, ici p. 60 et n. 84-85.

114 SCHENOUTE, *Canons*, 464, p. 292-293 : « No person whether male or female shall enter these congregations at any time to become a monastic – as we have often said - without renouncing that which they have and swearing by their word before the altar, in accordance with the entire ordinance that the siblings have kept or spoken through a covenant, agreeing orally in the presence of God. » Cf. LAYTON, « Rules, Patterns, and the Exercise of Power… », p. 61.

115 SCHENOUTE, *Canons*, 86, p. 122-123 ; 243, p. 190-191 ; 464, p. 292-293.

116 SCHENOUTE, *Éloge d'abba Bgoul*, p. 233-234.

117 SCHENOUTE, *Canons*, 472, p. 294-295.

118 SCHENOUTE, « De votis monasticis », 3, dans *Sinuthii archimandritae Vita et opera omnia*, III, 6, trad. latine H. WIESMANN (CSCO 96, Scriptores Coptici 8), Paris 1931, p. 6-7 ; ID., « De iureiurando monachorum », dans *Sinuthii archimandritae Vita et opera omnia*, IV, 53 (CSCO 108, Scriptores Coptici 12), Paris 1964, p. 24 ; LEIPOLDT, *Senute…*, p. 109, trad. française H. LECLERCQ, « Cénobitisme », *DACL* 2/2, 3116-3117.

Il est intéressant de remarquer que la tonsure est rarement mentionnée comme part du rituel monastique égyptien. Parmi les nombreuses sources monastiques des 4e-5e siècles, on n'en trouve rien. Les textes hagiographiques tardifs comme les *Vies* de Pisentios de Koptos[119] et Samuel de Kalamun[120] n'évoquent également que la vêture. La *Vie* de Jean de Scété ne signale ni la tonsure, ni la vêture[121]. Nous avons trouvé un nombre limité de récits qui placent la tonsure rituelle parmi les coutumes monastiques : la *Vie* arabe de Pacôme[122], les *Vies* coptes de Jean Kolobos[123] et Schenoute[124], et l'*Histoire des moines de Haute Égypte*[125], textes datant des 6e-9e siècles. Nous reviendrons sur cet aspect dans la troisième partie de l'étude.

L'Égypte des 4e-7e siècles nous offre donc deux modèles de réception de novices : l'un, plus simple, pratiqué par les anachorètes des premiers siècles, l'autre, plus élaboré, attesté dans les monastères cénobitiques. Le second s'impose comme une coutume monastique gardée et transmise aux successeurs. Ce rituel centré sur la vêture mentionne rarement la tonsure du postulant, tandis que le contenu des vœux exprimés est également peu connu.

1.2.2. La Syrie

La Syrie est considérée comme le deuxième grand berceau de l'ascétisme oriental. L'importance du monachisme dans cette région ne doit pas être négligée, comme Jérôme[126] et Jean Cassien[127] en font déjà état au début du 5e siècle. Le caractère pénitentiel radical de l'ascétisme, la ligne mystique de sa théologie et la dimension missionnaire de la vie des moines

---

119 *Vie de Pisentios de Koptos (ar.)*, p. 323. Sur Pisentios de Koptos († vers 631), moine au monastère d'apa Phoibammon et évêque de Koptos, voir WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte…*, p. 30-33.

120 *Vie de Samuel de Kalamon (cop.)*, 4-5, p. 4, trad. p. 78 ; *Vie de Samuel de Kalamon (ar.)*, p. 328-329. Sur Samuel de Kalamon († 695), higoumène du monastère de Kalamon, voir WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte…*, p. 34.

121 *Vie de Jean de Scété (ar.)*, 33, p. 7*. Sur Jean de Scété († vers 675), higoumène de Scété, voir WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte…*, p. 34.

122 *Vie de Pacôme (ar.)*, p. 368. Sur cette *Vie*, voir VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*, p. 49-68, en contradiction avec A. de VOGÜÉ, « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes », *RHE* 69, 1974, p. 425-453.

123 *Vie de Jean Kolobos (boh.)*, éd. MIKHAIL, VIVIAN, GREER, 5, p. 146, trad. p. 74 ; éd. AMÉLINEAU, p. 330.

124 *Vie de Schenoute (boh.)*, 37, p. 24, trad. p. 53.

125 *Histoire des moines de Haute Égypte*, éd. BUDGE p. 473, trad. p. 988-989, trad. VIVIAN, 92, p. 117-118. Sur ce texte hagiographique, écrit entre 491 et 700, voir J.H.F. DIJKSTRA, *Religious encounters on the southern Egyptian frontier in Late Antiquity (AD 298 - 642)*, Groningen 2005, p. 97-112.

126 *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, 5, 105, éd. R. GRYSON, C. GABRIEL, Freiburg 1993-1999, II, p. 633-634 : « Haec enim uel maxime gentes monachorum florent examinibus Aegyptus et Mesopotamia, et pari inter se pietate contendunt. »

127 JEAN CASSIEN, *Conférences*, 17, 1-7, II, p. 250-254.

sont les principaux traits du monachisme de cette région qui l'individualisent par rapport au monachisme égyptien[128].

Une première procédure observée en Syrie à l'entrée dans le monastère est semblable aux coutumes égyptiennes. Les futurs anachorètes, attirés par le renom d'un sage vieillard, étaient reçus sans un rituel bien développé, tandis que les communautés cénobitiques imposaient plus ou moins une période de noviciat. Dans tous le cas, le candidat était soumis à un examen attentif. Selon l'hagiographe, l'entrée de Syméon Stylite l'Ancien[129] dans le monastère est faite après un scenario qui répète fidèlement les histoires similaires d'Antoine et Pacôme : Syméon affirme son désir sincère de devenir moine, l'higoumène l'accepte, mais seulement après un interrogatoire sur sa condition sociale et sur ses motivations[130]. La réception de l'habit marquait l'inclusion du novice dans la communauté. Dans sa critique des ascètes syriens, Jérôme ajoute l'information qu'à l'entrée au monastère ils faisaient une profession orale, qui accompagnait la vêture[131].

Une deuxième procédure du rituel nous est donnée vers l'an 500 dans la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite[132]. Selon ce texte, la profession monastique,

---

128 Sur la vie monastique en Syrie à cette époque voir VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient…* ; R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975 ; BROWN, *The Body and Society…*, p. 323-338 ; PH. ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle : un monachisme charismatique* (Théologie historique 109), Paris 1999 ; S.H. GRIFFITH, « Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism », dans V.L. WIMBUSH, R. VALANTASIS (éd.), *Asceticism*, New York - Oxford 1995, p. 220-245 ; MARAVAL, « Le monachisme oriental », p. 732-735 ; FLUSIN, « L'essor du monachisme oriental », p. 565-580 ; JULLIEN, *Le monachisme syriaque* ; A. BINGGELI, « La vie quotidienne des moines en Syrie-Mésopotamie au miroir déformant des sources littéraires (IVe-Xe siècle), dans DELOUIS, MOSSAKOWKA-GAUBERT, *La vie quotidienne des moines…*, p. 179-191. Sur les différences entre les moines syriaques et égyptiens voir BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *JRS* 61, 1971, p. 80-101, p. 82-91.

129 Sur Syméon Stylite l'Ancien († 459, *BHG* 1678-1688, *BHO* 1121-1126, *CPG* 6640-6650), premier grand stylite, voir H. DELEHAYE, *Les saints stylites* (SH 14), Bruxelles - Paris 1923, I-XXXV ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, p. 347-388 ; B. FLUSIN, « Syméon et les philologues ou la mort du stylite », dans C. JOLIVET-LÉVY, M. KAPLAN, J.-P. SODINI (éd.), *Les saints et leur sanctuaires à Byzance : textes, images et monuments* (BSO 11), Paris 1993, p. 1-23 ; B. CASEAU, « Syméon Stylite l'Ancien entre puanteur et parfum », *REB* 63, 2005, p. 71-96.

130 *Vie de Syméon Stylite l'Ancien par Antoine (gr.)*, 4, p. 22, trad. p. 494 : « Après ces sept jours, il [Syméon] se lève et court à un monastère. Et tombant aux pieds de l'archimandrite, il pousse ce cri : Aie pitié de moi, Père, vil et misérable individu que je suis, sauve mon âme en perdition, mais brûlante du désir de servir Dieu. L'archimandrite lui dit : Qui es-tu et de quel pays ? Quel est ton nom ? D'où viens-tu ? Le bienheureux Syméon lui dit : Je suis de famille libre, mon nom est Syméon. Comment je suis venu ici, de quels parents je suis, ne me le demande pas, maître, je t'en supplie, mais rachète pour ton compte une âme qui se perd. »

131 JÉRÔME, *Lettres*, 125, 16, VII, p. 127-128 : « J'en ai vu certains qui, après avoir renoncé au monde – de costume seulement et de déclaration orale, mais pas en réalité – n'ont rien changé à leur genre de vie antérieur. »

132 Sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite († vers 500) voir Y. DE ANDIA (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151), Paris 1997 ; A. LOUTH, *Denys the Areopagite* (Outstanding Christian Thinkers), Londres 2002. La plus récente proposition pour son identification concerne Damascius, le dernier chef de l'école néo-platonicienne d'Athènes, cf. C.M. MAZZUCCHI, « Damascio, Autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περί Πολιτικής Επιστήμης », dans *Aevum : Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche* 80/2, 2006, p. 299–334. Sur une possible appartenance de l'auteur au milieu syriaque

nommée *μυστήριο τῆς μοναχικῆς τελειώσεως*, avait lieu dans le saint autel. Après une préparation catéchétique du prêtre, le candidat formulait ses promesses, recevait la tonsure et puis l'habit monacal. La cérémonie terminait avec la communion eucharistique :

> *Le sacrificateur se tient debout devant l'autel des divins sacrifices, prononçant les paroles sacrées de la consécration monacale. Debout derrière le sacrificateur, l'initié [le candidat] ne fléchit ni les deux genoux ni l'un des genoux ; on ne dépose point sur sa tête les Écritures qui contiennent le dépôt de la Révélation divine. Il se contente de rester debout devant le sacrificateur lorsque ce dernier prononce les paroles qui mystérieusement le vouent à l'état monacal. Ayant achevé cette consécration, le sacrificateur s'approche de l'initié. Il lui demande d'abord s'il renonce, non seulement à réaliser, mais même à imaginer tout ce qui pourrait introduire la division dans sa vie. Il lui rappelle ensuite les règles d'une vie pleinement parfaite, affirmant publiquement qu'il lui faudra dépasser toutes les vertus d'une existence médiocre. Quand l'initié a formellement souscrit ces engagements, le sacrificateur le marque du signe de la croix, puis il lui coupe les cheveux en invoquant les trois Personnes de la divine Béatitude. L'ayant ensuite dévêtu entièrement, il lui impose un habit nouveau. Suivi enfin par tous les autres sacrificateurs présents à la cérémonie, il lui donne le baiser de paix et lui confère le pouvoir de prendre part aux mystères de la Théarchie.*[133]

Les influences du rituel de baptême sont évidentes : la catéchèse et les promesses sont la variante monastique des mêmes procédures baptismales, le signe de la croix répète le geste similaire fait avant le baptême, la submersion est changée par la tonsure, suivie de la réception d'un nouvel habit. On remarque aussi les similitudes avec la consécration des vierges urbaines, déjà analysée, et la bonne distance par rapport aux procédures égyptiennes d'admission de Pacôme ou Schenoute. L'explication qui s'impose est que le rituel décrit par le Pseudo-Denys l'Aréopagite est beaucoup plus proche du milieu ecclésial et de la vie monastique urbaine que du monde anachorétique ou cénobitique à l'extérieur des villes. Il est l'expression d'une ancienne tradition liturgique, parfois négligée ou ignorée par les moines qui abandonnaient d'une manière plus radicale le monde. Dans le rituel présenté par le Pseudo-Denys, la tonsure occupe une place centrale, ce qui atteste une différence claire entre les deux traditions monastiques.

---

voir R.A. ARTHUR, *Pseudo-Dionysius as Polemicist. The development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria*, Aldershot 2008, p. 31.

133 PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie ecclésiastique*, 6, 2, p. 117 : *Ὁ μὲν ἱερεὺς ἕστηκεν ἐπίπροσθεν τοῦ θείου θυσιαστηρίου τὴν μοναχικὴν ἐπίκλησιν ἱερολογῶν. Ὁ δὲ τελούμενος ὀπίσω τοῦ ἱερέως ἕστηκεν οὐκ ἄμφω τὼ πόδε κλίνων οὐχ ἕνα τοῖν ποδοῖν οὐκ ἐπὶ κεφαλῆς ἔχων τὰ θεοπαράδοτα λόγια, μόνον δὲ τῷ ἱερεῖ παρεστὼς ἱερολογοῦντι τὴν ἐπ' αὐτῷ μυστικὴν ἐπίκλησιν. Τελέσας δὲ αὐτὴν ὁ ἱερεὺς ἐπὶ τὸν τελούμενον ἐλθὼν ἐπερωτᾷ πρῶτον αὐτόν, εἰ πάσαις ἀποτάσσεται ταῖς διαιρεταῖς οὐ μόνον ζωαῖς ἀλλὰ καὶ φαντασίαις. Εἶτα τὴν τελεωτάτην αὐτῷ ζωὴν ὑφηγεῖται μαρτυρόμενος, ὅτι χρὴ τῆς μέσης αὐτὸν ὑπερανεστηκέναι. Ταῦτα δὲ πάντα τοῦ τελουμένου προσεχῶς ὁμολογήσαντος τῷ σταυροειδεῖ τύπῳ σφραγισάμενος αὐτὸν ὁ ἱερεὺς ἀποκείρει τὴν τρισσὴν τῆς θείας μακαριότητος ἐπιβοήσας ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐσθῆτα πᾶσαν ἀπαμφιέσας ἑτέραν ἀμφιέννυσι καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἱερῶν ἀνδρῶν, ὅσοι πάρεισιν, ἀσπασάμενος αὐτὸν κοινωνὸν ἀποτελεῖ τῶν θεαρχικῶν μυστηρίων*, trad. p. 308.

La *Vie* de Daniel le Stylite, écrite presque à la même période dans le milieu constantinopolitain[134], confirme le modèle du Pseudo-Denys. Reçu à douze ans dans un monastère situé dans le bassin du Haut Euphrate, le jeune Daniel est tonsuré et revêtu dans l'habit des moines pendant une cérémonie liturgique. La profession était faite après une interrogation explicite du candidat, qui devait prouver son adhésion ferme à la vie monastique. Le rassemblement de tous les frères et les hymnes chantés dans l'église sont deux autres éléments de cette description[135].

On retrouve cette coutume monastique dans la *Vie* syriaque de Jean de Tella, écrite par son disciple Élie[136]. Selon ce texte, au début du 6e siècle, à vingt-cinq ans, Jean reçoit la tonsure et l'habit monastique dans un monastère près de Callinicum, aujourd'hui Raqqa, au nord de la Syrie[137]. Le modèle est également rencontré aux 6e-7e siècles dans les *Vies des saints orientaux* de Jean d'Éphèse[138] et dans la *Règle* de Babaï, le deuxième successeur d'Abraham de Kaskar à la tête de la communauté du mont Izla[139].

Une troisième description du processus suivi dès l'entrée dans le monastère jusqu'à la réception de l'habit monastique nous est donnée par le même Jean d'Éphèse. Il atteste l'existence des différentes périodes de probation pour les novices dans un couvent jacobite de la région d'Amide, en Syrie byzantine : après trente jours aux portes du monastère, le candidat était reçu

---

134 Sur Daniel le Stylite († 493, *BHG* 489-490, *CPG* 7363), ermite d'origine syrienne dans la région de Constantinople, voir DELEHAYE, *Les saints stylites*, XXXV-LIX ; FLUSIN, « L'essor du monachisme oriental », p. 600-602 ; M. KAPLAN, « L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite », dans ID. (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident* (BSO 18), Paris 2001, p. 199-217 ; V. DEROCHE, B. LESIEUR, « Notes d'hagiographie byzantine. Daniel le Stylite - Marcel l'Acémète - Hypatios de Rufinianes - Auxentios de Bithynie », *AB* 128, 2010, p 283-295.

135 *Vie de Daniel le Stylite*, 5, p. 6 : *καὶ κελεύει κατὰ τὸ ἔθος συναχθῆναι πάντας καὶ μεθ' ὑμνολογίας δίδωσιν αὐτῷ τὸ ἅγιον σχῆμα*, trad. p. 96 : « Puis il ordonne que tous se réunissent selon l'usage et, au chant des hymnes, il donne à l'enfant le saint habit. »

136 Sur Jean, évêque monophysite de Tella († 538), voir A. PALMER, « Saints' Lives with a Difference: Elijah on John of Tella (d. 538) and Josephus on Theodotos of Amida (d. 698) », dans éd. H.J.W. DRIJVERS ET ALII, *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature* = OCA 229, Rome 1987, p. 203-216 ; N.J. ANDRADE, « The Syriac Life of John of Tella and the Frontier *Politeia* », *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 12/2, 2009, p. 199-234 ; V.-L. MENZE, K. AKALIN, *John of Tella's Profession of Faith: The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop* (Texts from Christian Late Antiquity 25), Piscataway 2009.

137 *Vie de Jean de Tella*, p. 35, trad. p. 25 : *et quae clam fecerit priusquam tonderetur ob metum matris suae vere Christum amantis*.

138 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 20, *PO* 82 (17.1), p. 279-283 ; 28, *PO* 89 (18.4), p. 561. Sur Jean d'Éphèse († vers 586), évêque syro-occidental monophysite, voir S. ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints* (The Transformation of the Classical Heritage 18), Berkeley 1990.

139 *Règle de Babaï*, 19, p. 182. Sur Abraham de Kaškar († vers 588), surnommé le « père des moines » de Mésopotamie, réformateur du monachisme syro-oriental, voir S. CHIALA, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesmo siro-orientale*, Comunità di Bose 2005 ; JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient* (CSCO 622, Subsidia 121), Louvain 2008. Sur Babaï († vers 628), surnomme le Grand, voir V. GRUMEL, « Un théologien nestorien, Babai le Grand (VIe et VIIe s.) », *EO* 22, 1923, p. 153-181 ; 257-280 ; 23, 1924, p. 9-33 ; 162-177 ; 257-274 ; 395-399 ; A. VÖÖBUS, « Babai il grande », *DIP*, I, p. 1016-1017 ; S. CHIALÀ, « Les règles monastiques syro-orientales et leur caractère spécifique », dans JULLIEN, *Le monachisme syriaque*, p. 107-122, ici p. 119-120.

dans la communauté ; encore trois mois de probation après, il était tonsuré en haut de la tête, le reste des cheveux formant une couronne ; trois mois plus tard, il était rasé sur une moitié de sa tête ; une année plus tard, il recevait la tonsure complète et un habit monastique très simple ; l'habit entier était reçu par le nouveau moine seulement après trois années supplémentaires de probation[140].

Le récit nous offre quelques éléments nouveaux. Chaque étape du parcours monastique exigeait une promesse publique du candidat et une demande écrite. Les tonsures successives étaient accompagnées des prières de la communauté dans l'église, devant le saint autel. Les conseils des supérieurs, les promesses du candidat et les prières de la communauté étaient proférés alternativement, d'une manière très proche de celle utilisée de nos jours.

Une comparaison avec les deux premiers rituels mentionnés ci-dessus place le texte de Jean d'Éphèse à mi-chemin entre la tradition liturgique urbaine, représentée par le Pseudo-Denys l'Aréopagite, et la monastique anachorétique ou cénobitique. De fait, le rituel officié devant l'autel indique le cadre sacré de la profession, alors que les étapes successives de l'admission attestent une conscience ascétique rigoureuse. Contrairement à J. Patrich, qui avance l'idée d'un rapprochement entre cette procédure et la distinction byzantine *rasophore* - petit habit - grand

[140] JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 20, *PO* 82 (17.1), p. 279-283 : « As soon as a layman comes who wishes to enter upon a course of training, at first they ask him questions about his country and his family, and what he possesses in the world, and what cause gave rise to this resolution in him, inquiring of him : "Has any worldly cause turned your thoughts to this purpose?"; and after the man whoever he be has settled all these points, so that they may know the genuineness of his desire, if again he in truth possesses this in his mind, they inquire of him, "Lo! How long have you had this resolution in you?" ; and on learning all these things they allow him to stand at the gate for thirty days, saying, "Beware lest your thoughts urge you to return for any reason, for the sake of kindred, or for the sake of wife, or for the sake of any property …". But after thirty days, if they see that he is kindled with enthusiasm, they again say the same things to him and many words, and then he comes inside, while they give him free admission and also require him to be regular in attending service and watching with the brotherhood, and the weekly ministration, and all the menial labour of the monastery for about three months, making trial of his earnestness and observing his alacrity. And, if they see him to be eager to receive the mark, and if he is vigilant and presents a petition, then indeed he is again called, and many things are said to him: "You have tried, and you have seen. Is it too hard for you? …". And, when he professes every thing, they present him before the altar and make a prayer for him, and they take a small round piece from the crown of his head, as the custom is (and they take it even from many laymen) ; and they say to him : "From this time onward you become a penitent, not a monk …". And so they leave him again from three months; and again he presents a petition to be tonsured, while this also is their part, to urge him himself to seek intercessors. And again they require at this hands, "Look to your thoughts. It is expedient for you now to turn back and it is open to you to do so. Can you endure, even after yet other days' journeys have presented themselves before you?". And, if again they say that he is in earnest, they shave half his head only, so that for this reason one may see many among them whose tonsures differ among themselves. And, at the end of a year of his penitence, then his tonsure only is completed, while he is not allowed to clothe himself in the coat, nor to bind on the girdle, nor the cloak, nor the cowl, nor a regular tunic or a regular coat, but they bind a cord on him over a tunic of straw, and a hood moreover of straw, saying "Be in earnest in your repentance"; and thus they humble his thoughts during his repentance, while he longs and expects and hopes until he be thought worthy to approach the habit also. And he completes three years, and he comes before the altar; and again great cautions are pronounced, and, "In case you seek to turn back now, it is open to you". And so they array him in the habit, the first foundation which he laid having been laid by him unto his end. »

habit[141], nous pensons que la méthode utilisée par les moines jacobites est simplement une longue préparation pour revêtir l'habit monastique. Deux types d'habit monastique seront clairement attestés seulement au 11e siècle. Il faut observer que le texte de Jean d'Éphèse représente un autre modèle de rituel, qui se remarque par la distinction nette faite entre la tonsure et la vêture.

Nous pouvons donc parler de l'existence de plusieurs rituels utilisés dans le monde syriaque de cette époque : l'un très simple, centré seulement sur la vêture du nouveau moine ; l'autre plus élaboré, d'influence urbaine, qui impose un cadre liturgique pour les promesses, la tonsure et la vêture du postulant ; enfin, un dernier modèle, qui sépare la tonsure de la vêture par une période de noviciat. Leur existence reflète déjà une diversité régionale très intéressante et une certaine liberté d'élaborer et de mettre en place des coutumes monastiques spécifiques. L'analyse des rituels utilisés dans d'autres provinces orientales peut nous donner d'autres points de repère dans notre recherche.

1.2.3. La Palestine

Le monachisme palestinien commence son histoire sur la base d'une tradition ascétique locale, à laquelle s'ajoutent plusieurs influences extérieures : égyptienne, syriaque ou latine. Les pèlerinages et le nombre important des personnes converties à la vie monastique après de tels voyages à Jérusalem ont joué un certain rôle dans la configuration ethnique et la pratique spirituelle des monastères[142].

Les premières informations sur la procédure de la vêture monastique sont liées en Palestine aux communautés d'influence latine. Accueilli vers 383 par Mélanie l'Ancienne et dans le monastère qu'elle avait fondé sur le mont des Oliviers, Évagre y reçoit l'habit monastique. Mélanie l'Ancienne le convainc de partir ensuite pour l'Égypte[143]. Élevé par Mélanie la Jeune et Pinien dès son enfance, Gérontius est habillé vers 428 des mains de Mélanie, au moment où elle

---

141 J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A comparative Study en Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* (DOS 32), Washington 1995, p. 260.

142 Sur le monachisme palestinien de cette époque voir CHITTY, *The Desert a City* ; Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven 1992 ; PATRICH, *Sabas…* ; ID., « Daily Life in the Desert of Jerusalem », dans DELOUIS, MOSSAKOWKA-GAUBERT, *La vie quotidienne des moines…*, p. 125-150 ; MARAVAL, « Le monachisme oriental », p. 730-732 ; FLUSIN, « L'essor du monachisme oriental », p. 580-592 ; J. BINNS, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314-631* (OECS), Oxford 1996 ; B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFSKY, *The Monastic School of Gaza* (VigChr Suppl. 78), Leiden 2006 ; L. PERRONE, « La vie quotidienne des moines en Palestine (IVe-Xe siècle) : l'état des sources littéraires », dans DELOUIS, MOSSAKOWKA-GAUBERT, *La vie quotidienne des moines…*, p. 151-177.

143 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 38, 8-9, p. 198 ; ÉVAGRE, *Lettres*, 22, p. 581, trad. p. 234 ; 57, p. 607, trad. p. 274.

considère que l'enfant, devenu jeune homme, avait compris les exigences de la vie monastique. Le rituel mentionne la déposition préalable de l'habit sur la pierre du Saint Sépulcre[144]. Quelques années plus tard, vers 437, Pierre l'Ibère[145] et Jean l'Eunuque sont reçus comme novices par la même Mélanie la Jeune. Plus tard, elle les pense dignes de devenir moines. Ils sont confiés à Gérontius, devenu higoumène, qui leur donne l'habit monacal[146]. La procédure utilisée est simple, en dehors de l'espace liturgique, sans tonsure. Elle ressemble à celle rencontrée dans le milieu monastique cénobitique de l'Égypte.

Les laures

Ce modèle centré sur la vêture du postulant nous est également donné par la tradition des laures palestiniennes, développée dans le désert de Juda aux 5e et 6e siècles[147]. D'influence égyptienne, elle accorde un rôle essentiel au noviciat : tous les débutants étaient élevés d'abord dans une communauté cénobitique afin de recevoir, après la période de formation, un *κελλίον*. C'est le cas du monastère de Gérasime, fondé vers 455, qui contenait à la fois une laure de soixante-dix anachorètes et un *coenobion*. Les novices restaient dans la communauté pour apprendre la vie monastique, mais les « parfaits selon Dieu » habitaient dans les cellules, en silence et solitude, les cinq premiers jours de la semaine, et se joignaient à la communauté les samedis et dimanches[148]. Le même procédé est appliqué par Euthyme qui, retiré dans la solitude, envoyait les novices dans le *coenobion* de Théoctiste[149]. Sabas, jeune imberbe, n'est pas reçu dans la laure en raison de son jeune âge, mais il est soigneusement élevé dans le *coenobion*, selon les conseils d'Euthyme[150]. C'est aussi le cas de Cyrille de Scythopolis[151] et Cyriaque[152]. À son tour, Sabas envoie les novices au monastère de Théodose, situé à trente-cinq stades de sa

144 *Vie de Pierre l'Ibère*, 45, p. 61-63 : « When he [Gérontius] had grown up with them in a manner holy and pleasing to God, he appeared to them worthy to partake of the sacred habit of monasticism, as one whose way of life and manner are suitable for it. The two of them alone took alone took him to the Holy Sepulcher of our Savior and placed the garments of the [monastic] habit on the holy rock. They clothed him as from the hands of our Lord, while they asked that there would be bestowed upon him together with the sacred garment these three [gifts]: right faith, holiness, and tears. »

145 Sur Pierre l'Ibère († 491, *BHO* 955), moine à Jérusalem et évêque miaphisite de Maiouma, voir P. DEVOS, « Quand Pièrre l'Ibere vint-il à Jérusalem ? », *AB* 86, 1968, p. 337-350 ; C.B. HORN, R.P. PHENIX JR., *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theoodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus* (Writings from the Greco-Roman World 24), Leiden 2008.

146 *Vie de Pierre l'Ibère*, 48, p. 65.

147 Sur la tradition lavriotique palestinienne voir PATRICH, *Sabas…* ; ID., *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (OLA 98), Louvain 2001 ; V. CORBO, « L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino », dans *Il monachesimo orientale* (OCA 153), Rome 1958, p. 235-257.

148 « Interpolation (?) sur S. Gérasime dans la Vie d'Euthyme », 1, dans FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, p. 229.

149 *Vie d'Euthyme*, p. 16, trad. 8, p. 69 ; *Ibid.*, p. 25 : *ἀλλ' ὅταν ἤρχοντό τινες πρὸς αὐτὸν βουλούμενοι ἀποταξασται, ἐπέμποντο ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὴν κάτω μονὴν πρὸς τὸν μακαρίτην Θεόκτιστον*, trad. 16, p. 79.

150 *Vie d'Euthyme*, p. 49-50, trad. 31, p. 104.

151 *Vie d'Euthyme*, p. 71-72, trad. 49, p. 126-127 ; *Vie de Jean l'Hésychaste*, p. 216, trad. 20, p. 28.

152 *Vie de Cyriaque*, p. 224, trad. 4, p. 41.

laure, pour une période de formation. Plus tard, il bâtit un *coenobion* plus proche qu'il administre aussi. Jean l'Hésychaste observe pendant deux ans cette période d'épreuves[153]. La tradition est aussi attestée à la fin du 6e siècle par Jean Moschos, qui raconte le dialogue entre l'ermite Serge et un jeune qui voulait rester avec lui, mais qui est envoyé dans un monastère cénobitique[154].

En règle générale, la période de noviciat commençait par une réception officielle du candidat, moment marqué par la vêture monastique. Ainsi, Cyriaque reçoit l'habit des mains d'Euthyme, à son entrée dans la communauté[155]. Il n'y a pas raison de penser qu'il existait un autre office ou cérémonial monacal ou liturgique après le noviciat. Quand les débutants atteignaient une certaine mesure spirituelle, ils recevaient une cellule dans la laure[156]. La tradition palestinienne a gardé donc, en ce qui concerne la profession monastique, le modèle des ascètes égyptiens. La procédure était simple, sans tonsure, la vêture étant l'élément central. On remarque que dans ses *Vies*, Cyrille de Scythopolis n'accorde pas à ce rituel une attention particulière.

Les monastères cénobitiques

Néanmoins, la laure n'est pas le seul modèle d'organisation monastique en Palestine. La *Vie* de Théodore de Sykéôn atteste, probablement pour la première fois dans cette région, l'existence d'un rituel liturgique lié à la profession monastique : dans la deuxième moitié du 6e siècle, l'higoumène du monastère de Choziba donne à Théodore l'habit « angélique » au milieu de sa communauté et lui fait « le souhait accoutumé qu'il devienne agréable à Dieu et de bon renom aux yeux des hommes »[157]. Presque à la même époque, le jeune Georges est reçu comme novice dans le même monastère et après une courte période de temps, il est tonsuré et vêtu du *μοναδικὸν σχῆμα*[158]. Antoine, l'auteur de sa *Vie*, est reçu plus tard par le supérieur du monastère et est tonsuré rapidement[159]. Dans la région de Gaza, une lettre de Barsanuphe est adressée à un

153 *Vie de Jean l'Hésychaste*, p. 205-206, trad. 6, p. 118-19.

154 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 138, *PG* 87/3, 3001, trad. p. 148.

155 *Vie de Cyriaque*, p. 224 : *ἡμέρας ἱκανὰς προσεκύνησε μὲν τὸν μέγαν Εὐθύμιον καὶ το σχῆμα διὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ χειρῶν μετημφιάσατο*, trad. 4, p. 41. Voir aussi *Vie de Gérasime*, 5, p. 179.

156 *Vie de Sabas*, p. 113, trad. 28, p. 39-40.

157 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 24, I, p. 21, trad. II, p. 24. Sur Théodore, évêque de Sykéôn († 613, *BHG* 1748-1749c), voir J.O. ROSENQVIST, *Studien zur Syntax und Bemerkungen zum Text der Vita Theodori Syceotae*, Uppsala 1981 ; M. KAPLAN, « Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn », dans JOLIVET-LÉVY, KAPLAN, SODINI, *Les saints et leur sanctuaires à Byzance…*, p. 65-80 ; V. DÉROCHE, « La forme de l'informe : la *Vie de Théodore de Sykéôn* et la *Vie de Syméon Stylite le Jeune* », dans P. ODORICO, P.A. AGAPITOS, *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?* (DB 4), Paris 2004, p. 367-385.

158 *Vie de Georges de Choziba*, 4, p. 99 : *ὁ ἡγούμενος θεωρῶν τὴν πολλὴν εὐστάθειαν καὶ μοναχικὴν εὐλάβειαν ἐν αὐτῷ, οὐ μετὰ πολὺν χρόνον ἀπέθριξε καὶ τὸ μοναδικὸν ἐνέδυσε σχῆμα*, trad. p. 37. Sur Georges de Choziba († vers 625, *BHG* 669), voir D. OLSTER, « The Construction of a Byzantine Saint: George of Choziba, Holiness, and the Pilgrimage Trade in Seventh-Century Palestine », *GOTR* 38, 1993, p. 309-322.

159 *Vie de Georges de Choziba*, 32, p. 131, trad. p. 63.

moine « tout récemment tonsuré »[160], tandis qu'un texte de Jean évoque la consécration monastique du frère Élien, encore laïc[161]. Selon Jean Moschos, au 6e siècle, un higoumène d'un monastère cénobitique, nommé Jean, reçoit un pénitent lui donnant immédiatement la tonsure et l'habit[162]. Un certain David, ancien brigand devenu moine, suit la même procédure[163]. Un témoignage similaire est fourni par la *Vie* d'Anastase, ascète et martyre d'origine perse, qui commence en 620 sa carrière monastique[164]. Nous remarquons que le rituel de tonsure uni à la vêture, proche de celui décrit par le Pseudo-Denys, est également devenu une procédure courante dans la Palestine du 6e siècle.

Un autre récit très intéressant sur la réception de l'habit des moines nous est offert par la *Vie* de Syméon d'Édesse, surnommé « le fou », écrite par Léontios de Néapolis au 7e siècle[165]. Reçus dans le monastère de Gérasime, près du Jourdain, les jeunes Syméon et Jean sont persuadés par l'higoumène Nikon de recevoir l'habit des moines. Ils confirment leur option ferme pour la vie monastique et sollicitent la tonsure. Pendant la cérémonie, selon un rituel bien établi, Nikon met les ciseaux sur le saint autel, et après la tonsure leur donne des habits très simples, *ἱμάτια οἰκτρά*, mais *ἅγια*[166].

En comprenant, par la grâce de Dieu, que les jeunes ne resteraient pas longtemps dans son monastère, Nikon voulait leur donner, le lendemain, le saint habit, *τὸ ἅγιον σχῆμα*. Dans ce contexte, plusieurs frères, faisant référence au rituel de la prise de l'habit, disent aux deux novices qu'ils seront « baptisés » pour la deuxième fois. Pour leur expliquer cela, l'higoumène demande à un moine récemment vêtu, qui « n'avait pas encore achevé les sept jours, mais qui portait encore tout l'habit, comme c'est la règle », de venir devant les novices, effrayés par la perspective d'un nouveau baptême. Il avait l'obligation de rester ces sept jours dans sa cellule.

---

160 BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, 613.30-32, II/2 (SC 451), p. 850 : *δέομαί σου τέκνον, ὁ γέρον τοὺ νεωτέρου, ὁ παλαιωθεὶς ἐν τῷ σχήματι, κἂν μηδὲν ἔχρησίμευσα, τοῦ νεωστὶ κουρευθέντος*, trad. p. 851. Sur Barsanuphe et Jean de Gaza (6e siècle) voir CHITTY, *The Desert a City*, p. 132-140 ; BITTON-ASHKELONY, KOFSKY, *The monastic school of Gaza*, p. 82-126.

161 BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, 574-575b, II/2 (SC 451), p. 758-765.

162 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 78, *PG* 87/3, 2936C, trad. p. 93.

163 *Ibid.*, 143, *PG* 87/3, 3005B, trad. p. 151.

164 *Vie d'Anastase le Perse*, 11, p. 52-53.

165 Sur Syméon d'Édesse surnommé le Fou (6e siècle), ermite dans le désert de Palestine et moine dans la ville d'Édesse, voir G. DAGRON, « L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », dans *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations* 45/4, 1990, p. 929-936 ; D. KRUEGER, *Symeon the Holy Fool: Leontius' Life and the Late Antique City*, Berkeley 1996 ; V. DÉROCHE, *Syméon Salos. Le fou en Christ*, Paris 2000. Sur Léontios, évêque de Néapolis, sur l'île de Chypre (7e siècle, *CPG* 7880-7885, *PmbZ* 4570), voir V. DÉROCHE, *Études sur Lentios de Néapolis* (SBU 3), Uppsala 1995.

166 *Vie de Syméon d'Édesse*, 5, p. 64, trad. p. 116 : « Ainsi donc le vénérable Nikon prit connaissance du souci mutuel qu'ils avaient l'un à l'égard de l'autre, et, assuré que Dieu ne couvre pas de honte ni ne méprise ceux qui de toute leur âme et sans hésitation courent vers lui, ayant apporté la paire de ciseaux et l'ayant placée sur le saint autel avec le cérémonial approprié, il leur donna la tonsure. Puis, les ayant dévêtus de leurs tuniques, il les revêtit de chemises misérables sans doute, mais saintes, cependant que le sage Nikon avait pitié d'eux et était plein de compassion à cause de la délicatesse de leur corps et de ce qu'ils étaient inaccoutumés à la souffrance. »

À l'arrivée du moine, Syméon et Jean ont vu ce dernier en gloire et en joie, escorté par une grande foule des moines avec des cierges ; une couronne brillait sur sa tête. Ils se jettent aux pieds de l'archimandrite en demandant le même honneur, et l'higoumène leur donne le saint habit[167].

Deux jours plus tard, ils voient, de nouveau, celui qui avait pris l'habit monastique sept jours auparavant, porter une tunique grossière et plus de couronne sur la tête, ni de moines autour de lui pour l'escorter avec des cierges. Ils s'en étonnent et comprennent qu'après la période de sept jours eux non plus n'auront plus ce bel aspect et la sainte grâce du début. Et ils décident de quitter le monastère et de vivre dans la solitude[168].

Cette longue histoire, présentée en raison de son importance particulière, atteste clairement l'existence de deux étapes distinctes dans l'évolution monastique du candidat : d'abord la tonsure et la réception d'un habit ordinaire, suivis après un laps de temps par la réception de l'habit monastique. Dans notre cas, le laps de temps entre les deux moments est d'un seul jour, car l'auteur veut souligner l'état spirituel particulier des novices. On remarque le cadre liturgique du rituel, la présence du prêtre, le placement des ciseaux sur l'autel, éléments déjà rencontrés auparavant. Mais la procédure utilisée par Nikon est encore plus riche : les sept jours de prière et de silence après la vêture sont ainsi mentionnés pour la première fois.

La séparation entre la tonsure et la réception de l'habit rend ce texte très proche de celui de Jean d'Éphèse. Les deux récits proposent ensemble un modèle intermédiaire entre le rituel liturgique décrit par le Pseudo-Denys et la procédure plus simple utilisée dans les monastères d'Égypte ou les laures de Palestine.

D'abord espace de confluence entre les traditions monastiques égyptienne et syriaque, la Palestine développe aux 5e-7e siècles un monachisme puissant dont le principal trait réside à notre avis dans sa diversité. Concernant la profession monastique, plusieurs procédures sont attestées : soit une vêture au moment de l'intégration dans la communauté, soit une tonsure à l'entrée suivie après le noviciat par la vêture, soit un seul rituel qui contient la tonsure et la vêture du postulant.

167 *Ibid.*, 6, p. 65-66, trad. p.116-118.
168 *Ibid.*, 7, p. 66-67, trad. p. 118-119.

1.2.4. Constantinople et l'Asie Mineure

La vie monastique à Constantinople et dans ses environs commence à s'organiser à la deuxième moitié du 4e siècle, sur la base de l'ancien ascétisme urbain[169]. Le premier monastère est celui de Dalmatios, disciple d'Isaac, le premier moine connu dans la région de la capitale[170]. On doit également mentionner le monastère d'Hypatios[171], qui réorganise le couvent des Roufiniani, créé sept ans auparavant par le préfet du prétoire Rufin, et le monastère des Acémètes, fondé par Alexandre[172], dont Marcel devient le troisième higoumène[173].

L'un des traits caractéristiques du premier monachisme constantinopolitain est la forte influence syrienne. Au-delà du mode de vie, des pratiques ascétiques ou du culte liturgique, qui suivent le modèle antiochien, on remarque la provenance orientale d'une bonne partie des moines : Isaac et Dalmatios étaient originaires d'Orient[174], Alexandre l'Acémète provenait d'Anatolie et avait commencé sa carrière monastique en Syrie[175], Marcel était né à Apamée, en Syrie[176], Daniel le Stylite était originaire de Mésopotamie[177]. Quant à Auxence[178] et Bassianos[179], fondateurs de deux monastères importants à Constantinople et dans les environs, ils provenaient également d'Orient. Sans diminuer la présence et l'influence d'autres moines

169 Sur le monachisme à Constantinople et dans ses environs à l'époque étudiée voir J. PARGOIRE, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, Paris 1899 ; DAGRON, « Les moines et la ville… » ; MARAVAL, « Le monachisme oriental », p. 735-738 ; FLUSIN, « L'essor du monachisme oriental », p. 592-600 ; P. HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-750*, Cambridge 2007.

170 Sur Isaac († vers 405, *BHG* 955) et Dalmatios († vers 440, *BHG* 481-483), voir DAGRON, « Les moines et la ville… », p. 232-233 ; D. CANER, *Wandering, begging monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (The Transformation of the Classical Heritage 33), Berkeley 2002, p. 221-223.

171 Sur Hypatios († vers 446, *BHG* 760), anachorète et puis higoumène du monastère de Rufin, dans la banlieue asiatique de Constantinople, voir DAGRON, « Les moines et la ville… », p. 233-234 ; DÉROCHE, LESIEUR, « Notes d'hagiographie byzantine… », p. 291-293.

172 Sur Alexandre l'Acémète († vers 430, *BHG* 47), moine à Constantinople, fondateur du monastère d'Acémètes, voir DAGRON, « Les moines et la ville… », p. 235-236 ; CANER, *Wandering, Begging Monks…*, p. 126-157.

173 Sur Marcel l'Acémète († vers 485, *BHG* 1027z-1028), le troisième higoumène du monastère d'Acémètes à Constantinople, voir DAGRON, « Les moines et la ville… », p. 236-237 ; DÉROCHE, LESIEUR, « Notes d'hagiographie byzantine… », p. 290-291.

174 *Vie d'Isaac*, 2, 4, p. 250A ; *Vie de Dalmatios*¸ p. 697A.

175 *Vie d'Alexandre l'Acémète*, 5-6, p. 660-661, trad. p. 81-82.

176 *Vie de Marcel*, 2, p. 288, trad. p. 151.

177 *Vie de Daniel le Stylite*, 2, p. 2, trad. p. 94.

178 *Vie d'Auxence* A, 2, *PG* 114, 1380. Sur Auxence († vers 473, *BHG* 195-203), ermite sur le mont Skopa, en Bithynie, applé après sa mort avec son nom, voir J. PARGOIRE, « Mont Saint-Auxence. Étude historique et topographique », *BiblHO* 6, Paris 1904, p. 15-129 ; P.-P. JOANNOU, *Démonologie populaire – démonologie critique au XIe siècle. La Vie inédite de S. Auxence par Psellos* (SGOE 5), Wiesbaden 1971 ; M.-FR. AUZÉPY, « Les *Vies d'Auxence* et le "monachisme auxentien" », *REB* 53, 1995, p. 205-235 ; DÉROCHE, LESIEUR, « Notes d'hagiographie byzantine… », p. 293-294.

179 H. DELEHAYE (éd.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, *AASS Propylaeum Novembris*, Bruxelles 1902, 127. Sur Bassianos (5e siècle) voir HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 100-101 ; G. SIDÉRIS, « Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès (Ve-VIe siècle) », dans O. DELOUIS, S. METIVIER, P. PAGÈS (éd.), *Le saint, le moine, le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan* (BSO 29), Paris 2016, p. 631-656.

orientaux[180], il est normal de penser que le rituel de la profession monastique pratiqué à Constantinople ait gardé les éléments principaux rencontrés en Syrie et Asie Mineure.

Dans le cadre de cette influence orientale sur la vie ecclésiastique constantinopolitaine des premiers siècles, Basile de Césarée occupe une place particulièrement importante. Sa province, la Cappadoce, a souvent joué le rôle de lien entre la capitale et la Syrie. Son œuvre ascétique a connu une grande diffusion dans les milieux monastiques constantinopolitains et ses *Règles* se sont imposées comme le premier « manuel » de spiritualité pour les moines[181].

Selon Basile, ceux qui désiraient vivre dans un monastère devaient être reçus. Il existait des mesures supplémentaires pour quelques catégories sociales : les mariés et les enfants n'étaient acceptés qu'en présence de témoins, qui recevaient la déclaration des candidats ou des parents[182] ; l'esclave était renvoyé au maître, pour obtenir son assentiment[183].

Après une période de noviciat, le débutant prononçait son vœu à l'église, dans le cadre d'une cérémonie solennelle. En conformité avec l'ancienne tradition, Basile demande la présence des supérieurs ecclésiastiques[184]. Le rituel contenait plusieurs questions précises posées au candidat, auxquelles il devait répondre ne laissant aucun doute sur sa résolution. Cela suppose l'existence d'un formulaire préétablie, basé sur le texte de l'Évangile[185]. Basile ne parle pas d'un rituel de tonsure, mais confirme la réception d'un nouvel habit. Selon P. Humbertclaude, le moine devait également faire un engagement écrit, pratique exigée également par Basile aux nouveaux baptisés[186]. L'hypothèse est tout à fait plausible, dans le contexte des témoins similaires analysés dans le sous-chapitre antérieur.

Néanmoins, Basile n'impose pas de règles claires pour la période de noviciat des adultes ou pour le contenu complet de la profession monastique. La pratique utilisée par les vierges urbaines ou la coutume orientale étaient probablement suivies sans d'autres précisions. Plusieurs

---

180 Cf. V. DÉROCHE, « La vie des moines : les sources pour l'Asie Mineure et les Balkans, ca 300-1000 apr. J.-C. », dans DELOUIS, MOSSAKOWKA-GAUBERT, *La vie quotidienne des moines…*, p. 275-287, p. 277.

181 Sur Basile de Césarée († 379, *BHG* 244-262p, *CPG* 2835-3005) voir J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Évangile et Église*, I-II (SO 36-37), Bégrolles-en-Mauges 1984 ; PH. ROUSSEAU, *Basil of Cesarea* (Transformation on the Classicall Heritage 20), Berkeley 1994 ; A. HOLMES, *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St. Basil* (CCS 189), Kalamazoo 2000.

182 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 12, *PG* 31, 948-949 ; 15, *PG* 31, 952-957.

183 *Ibid.*, 11, *PG* 31, 948A-B.

184 *Ibid.*, 15, *PG* 31, 956B : *μάρτυρας δὲ τῆς γνώμης τοὺς προεστῶτας τῶν ἐκκλησιῶν παραλαμβάνειν*.

185 ID., *Petites règles*, 2, *PG* 31, 1081-1084, trad. p. 176 : « Quel engagement doivent exiger les uns envers les autres qui veulent vivre ensemble selon Dieu ? » ; « L'engagement requis par le Seigneur lui-même de quiconque vient à lui : Si quelqu'un, dit-il, veut venir à moi, qu'il se renonce et prenne sa croix et me suivre (*Mat* 16, 24). »

186 P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Études de théologie historique), Paris 1932, p. 255. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit*, 10, 113b, p. 152 ; ID., *Sur le Baptême*, 1, 3, 1, p. 191.

textes hagiographiques en témoignent. À la fin du 4e siècle, en Thrace, le jeune Hypatios est accepté par l'ascète Jonas sans hésitations et sans probations[187], tandis que, dans la partie asiatique de la banlieue constantinopolitaine, au 5e siècle, Auxence, recevait immédiatement les disciples et leur donnait l'habit monastique, « sans souffrir des renvois à plus tard ou des temps d'attente ». Il les envoyait ensuite loin de lui avec la formule « va où Dieu te conduira ». En règle générale, ils restaient autour de la grotte du saint[188]. Ce procédé simple était aussi utilisé par les cénobites, le noviciat ne jouant pas toujours un rôle important. Les postulants recevaient en quelques jours *τὴν ἁγίαν στολὴν τοῦ σχήματος*[189], comme le mentionne l'auteur de la *Vie* de Marcel l'Acémète. L'absence du noviciat et la vêture rapide du futur saint sont des *topoi* qui soulignent les qualités spirituelles du héros, mais ils donnent également une certaine image des procédés monastiques de l'époque.

Une discipline monastique plus stricte commence à se manifester au 5e siècle, particulièrement après le concile de Calcédoine. Même s'il n'y a pas des canons sur l'admission monastique, on remarque que le lien étroit entre le moine et son monastère devient une obligation de la vie ascétique[190]. Dans l'hagiographie on trouve quelques traces de l'attention accordée aux candidatures monastiques. Le jeune Jean reste, par exemple, un an dans la communauté de Daniel le Stylite avant que le saint lui donne l'habit monastique[191]. Le vieux Abraham, venu dans la capitale au 6e siècle pour devenir moine au monastère monophysite de mar Mare, est reçu « comme un étranger » et attentivement éprouvé pour connaître les vrais raisons de sa demande, en restant dans ses habits séculiers pendant deux ans de probation[192]. En accord avec cette pratique, l'empereur Justinien légifère dans ses *Novelles* que la période de noviciat devait être de trois ans[193]. Si les candidats et leurs vies vertueuses étaient connus de

187 *Vie d'Hypatios*, 3, 8, p. 82-83.

188 *Vie d'Auxence* A, 52, *PG* 114, 1421C. La *Vie d'Auxence* par Michel Psellos, en affirmant le modèle cénobitique du monastère de femmes fondé par le grand ascète, donne une version adaptée aux nouvelles conditions : « Le bienheureux ne les admettait pas à la profession religieuse sans avoir longuement éprouvé leur volonté ; il leur faisait faire les premiers pas dans le saint des saints et leur révélait les mystères les plus parfaits de la vie ascétique. », *Vie d'Auxence* B, 29, p. 114-115.

189 *Vie de Marcel*, 12, p. 296-297, trad. p. 161-162.

190 *Concile de Chalcédoine, Canons*, 4, p. 72-74 ; 16, p. 82 ; 23-24, p. 87-88.

191 *Vie de Daniel le Stylite*, 34, p. 32-33, trad. p. 114-115.

192 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, *PO* 89 (18.4), p. 648-649 : « And, after much conversation had been held with him concerning these things, we allowed him to make trial of his own self, while we also on our part observed his perseverance. And, when he had thus completed two years, being constant in fasting and prayer and constant vigil by night, and humility and obedience, while he was also always entreating to be admitted to the order and the behoved habit (*σχῆμα*) of monasticism, so also upon many testimonies and admonitions he was admitted to the monastic habit (*σχῆμα*). » Sur le concept d'étranger dans l'imaginaire byzantin voir P. ODORICO, « L'étranger et son imaginaire dans la littérature byzantine », dans L. MAYALI, M.M. MART (éd.), *Of Strangers and Foreigners (Late Antiquity - Mittle Ages)* (Studies in Comparative Legal History), Berkeley 1993, p. 65-79.

193 JUSTINIEN, *Novelles*, 5, 2, trad. I, p. 38 : « Ceux qui déclareront vouloir se soumettre à l'observance des règles sacrées et embrasser l'état religieux, ne pourront tout de suite être revêtus de l'habit monastique par les très-révérends supérieurs des monastères ; mais, libres ou esclaves, ils l'attendront trois années consécutives. »

l'higoumène, ils pouvaient recevoir l'habit monastique plus tôt[194]. La disposition sera incluse par le patriarche Jean III le Scolastique (565-577) dans sa collection des lois civiles concernant la vie ecclésiastique, entrant ainsi dans le *corpus canonum* de l'Église[195].

En ce qui concerne la profession monastique, le rituel semble proche de celui indiqué dans les écrits de Basile de Césarée et du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Selon Nil d'Ancyre, le moine qui s'engage sur le chemin de l'ascèse fait la promesse de se purifier de ses mauvais actes, de rechercher la vraie philosophie et de suivre le Christ toute sa vie[196]. Marc le Moine, probablement higoumène en Asie Mineure aux 5e-6e siècles, fait référence au rituel de la profession en précisant que les moines devaient exprimer devant l'higoumène une *ὁμολογία ὑποταγῆς*, une profession de soumission[197]. Une description de cet office est gardée dans la *Vie* de Matrone, écrite probablement vers la deuxième moitié du 6e siècle : le candidat était conduit devant le saint autel pendant le service divin, et après la catéchèse de l'higoumène et sa promesse solennelle, il était tonsuré et vêtu de l'*ἅγιον σχῆμα*[198]. Est-ce le modèle du Pseudo-Denys qui s'était imposé à Constantinople ? L'hypothèse est tout à fait plausible, car plus tard, en 806, la tonsure de Nicéphore, le futur patriarche de Constantinople, qui a lieu en présence de

---

194 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 35, trad. II, p. 202 : « Si quelqu'un veut embrasser l'état monastique, et qu'il soit reconnu n'être soumis à aucune condition, nous ordonnons que l'abbé du monastère lui donne l'habit, s'il le juge à propos. »

195 JEAN III DE CONSTANTINOPLE, *Collection de lois civiles en 87 chapitres*, 77, p. 389.

196 NIL L'ASCÈTE, *Traité ascétique*, 8-11, *PG* 79, 728-732. Sur Nil d'Ancyre ou l'Ascète (5e siècle, *CPG* 6043-6084) et sur l'œuvre attribuée à son nom, notamment les *Récits sur les moines du Sinaï*, voir H. RINGHAUSEN, *Zur Verfasserschaft und Chronologie der dem Nilus Ancyranus zugeschriebenen Werke*, Frankfurt 1967 ; M.-G. GUÉRARD, « Nil d'Ancyre », *DSp* 11, 345-356 ; B. BALDWIN, A. KAZDHAN, « Neilos of Ankyra », *ODB*, p. 1450 ; CANER, *Wandering, Begging Monks…*, p. 177-190.

197 MARC LE MOINE, *La justification par les œuvres*, 169, p. 184 : *παρ' ὧν οὐκ ἔχεις ὁμολογία ὑποταγῆς μὴ φιλονείκει ἀνθισταμένοις τῇ ἀληθείᾳ*, trad. p. 185 : « Ceux qui ne se reconnaissent pas ouvertement tes subordonnés, ne les querelle point quand ils s'opposent à la vérité. » Sur Marc le Moine, nommé aussi Marc l'Ascète ou Marc l'Ermite (5e-6e siècles, *CPG* 6090-6102), voir O. HESSE, *Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien*, Göttingen 1973 ; J. GRIBOMONT, « Marc le Moine », *DSp* 10, 274-283 ; B. BALDWIN, A. KAZDHAN, « Mark the Hermit », *ODB*, p. 1303 ; G.-M. DE DURAND, « Introduction », dans MARC LE MOINE, *Traités*, I (SC 445), Paris 1999, p. 13-35.

198 *Vie de Matrone*, 51, p. 812E-F : *καὶ ὥσπερ πάλιν ὁ ἁγιώτατος γέρων πρὸ τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου, τῶν μυστηρίων προκειμένων καὶ ἀναγνωσμάτων προσφόρων γινομένων καὶ ψαλμῳδίας ἐπιτελουμένης …. μετὰ πολλῆς νουθεσίας καὶ κατηχήσεως λαμβανόντων τὸ ἅγιον σχῆμα καὶ τὴν σταύρωσιν τοῦ Κυρίου παραδηλούντων καὶ ὁμολογούντων διὰ τοῦ σχήματος τὴν τῶν οἰκείων θελημάτων ἄρνησιν … οὕτως καὶ ἡ μακαρία Ματρῶνα ἐποίει πρὸ τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου δεχομένη τὰς προσερχομένας καὶ ταῖς ὀφειλούσαις φροντίζει αὐτῶν μεταδιδοῦσα ταύτας, πρὸ τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου πάλιν ἐτελείου τὰς αὐτάς, τῶν ὑποδεξαμένων μαρτυρουσῶν τῇ πολιτείᾳ αὐτῶν πρότερον, καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν πάντα καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡγουμένου αὐτῆς ἐποίει*, trad. p. 63 : « And again, even as the holy elder had done before the holy altar: when the mysteries were set out and appropriate lessons were read and psalmody performed, those receiving the holy habit, exemplifying the crucifixion of the Lord and confessing through <their assumption of> the habit the rejection of their own will, were first tonsured by him and then girded and finally invested by him with the cloak, with much admonition and instruction, so did the blessed Matrona do before the holy altar when she received those who had come to her, commending them to those who were to take charge of them, and so again did she do when she completed their initiation before the holy altar, after those who had charge of them had testified to their way of life. »

l'empereur Nicéphore et de sa cour impériale, est faite encore *κατὰ τὸν ἱεροτελεστὴν καὶ σοφὸν Διονύσιον*[199].

À la fin de cette recherche sur le rituel de la profession monastique jusqu'au 7e siècle, il est évident que la procédure utilisée par les moines afin de marquer leur entrée dans la vie consacrée à Dieu est loin d'une uniformité attendue. Ceci est valable pour toute la pratique liturgique et monastique orientale de cette période. Vers le milieu du 5e siècle, Socrate écrit qu'il est presque impossible, parmi les cérémonies et les traditions ecclésiastiques, d'en trouver deux qui soient identiques[200]. La question ne se limite pas à la vie religieuse, car une certaine autonomie est toujours observée dans le monde oriental surtout dans la période protobyzantine. L'office de la profession monastique ne fait pas exception à règle. Les coutumes locales différentes, les expériences et les évolutions particulières, les disputes ecclésiastiques ou confessionnelles ont conduit vers plusieurs modèles de ce rituel. Entre les éléments souvent en débat nous remarquons la dimension liturgique ou ascétique de la cérémonie, la présence ou l'absence d'un prêtre comme célébrant, les différents types de tonsure, l'existence ou le manque du noviciat.

En même temps, notre tentative d'organiser les données historiques de cette période a conduit à l'identification de quelques modèles plus souvent utilisés dans la pratique monastique. Concernant la prière quotidienne, les liturgistes ont identifié à cette époque trois modèles de liturgie « des heures » : le rituel « cathédral » ou « paroissial », célébré par le clergé séculier, caractérisé par l'accent mis sur les symboles, cérémonies et chants liturgiques ; le rituel monastique, centré sur la psalmodie ; et un modèle hybride, spécifique d'abord aux monastères urbains, qui mêle les chants et la psalmodie[201]. En accord avec cette classification, nous avons également trouvé trois principaux types des rituels appliqués aux postulants à l'entrée au monastère.

Une première procédure conserve et développe une ancienne tradition ecclésiastique utilisée pour la consécration des vierges. Au début, elle se trouve en lien étroit avec le baptême. Pendant le rituel, après les promesses du candidat, le prêtre lui coupe les cheveux et le revêt de l'habit monastique. Le noviciat plus ou moins long, à Constantinople en habits laïcs, précède cette consécration. Les principales sources du modèle sont les écrits de Basile de Césarée et du Pseudo-Denys l'Aréopagite. La procédure est encore en vigueur au 9e siècle.

---

199 *Vie de Nicéphore de Constantinople*, p. 157, trad. p. 62.

200 SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, 5, 22.62, III (SC 505), p. 234-235 : « Tous les usages dans les Églises, tels qu'ils existent dans les villes et les régions, il serait fastidieux de les décrire, ou plutôt ce serait impossible. »

201 J. MATEOS, « The Origins of the Divine Office », *Worship* 41, 1967, p. 477-485 ; R.F. TAFT, *Liturgy of the Hours: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville (Minnesota) 1986, p. 31-112.

Le deuxième modèle caractérise le monachisme anachorétique et lavriotique des 4e-6e siècles. La vêture du candidat, faite par l'higoumène est le moment le plus important du rituel. La tonsure en est absente. Plusieurs formes de noviciat précèdent ou suivent le rituel. Les communautés de Pacôme, Schenoute, Euthyme et Sabas ont utilisé cette procédure. Néanmoins, à partir des 6e-7e siècles, ce modèle semble être abandonné, car la tonsure devient de plus en plus présente pendant le rituel.

Le troisième et dernier modèle exprime une certaine interaction entre les deux premières procédures. La tonsure et la vêture sont deux cérémonies distinctes, séparées par le noviciat. La tonsure marque le début de la vie monastique. Elle est accompagnée de la réception d'un habit simple, rude, l'intégration définitive du candidat dans la communauté étant faite plus tard, par sa vêture complète. La description faite par Jean d'Éphèse au 6e siècle et la *Vie* de Syméon d'Édesse écrite au 7e siècle sont les plus importantes sources de ce modèle.

Quel est le modèle qui a réussi à s'imposer dans la pratique monastique byzantine ? Faut-il parler de deux ou de trois procédures d'intégration des postulants ? Les chapitres qui suivent proposent quelques réponses à ces questions.

CHAPITRE 2 : DEUX TRADITIONS MONASTIQUES EN COMPÉTITION

2.1. « Petit » et « grand » habit. Une dispute monastique à l'époque de Théodore Stoudite (8e-9e siècles)

La période analysée dans ce sous-chapitre est particulièrement importante pour notre étude. Elle est marquée par des changements politiques et sociaux dans l'Empire byzantin, et des événements majeurs sur la scène religieuse. Dans le cadre de notre recherche, c'est l'époque où l'existence d'une division entre le « petit » habit et le « grand » habit est exprimée pour la première fois, par Théodore Stoudite[202].

Dans une lettre écrite au début du 9e siècle à son futur successeur Nicolas, Théodore Stoudite lui conseille de ne pas donner aux novices le prétendu « petit » habit monastique, le *μικρὸν σχῆμα*, et plus tard le grand, le *μέγα σχῆμα*. L'argument invoqué est simple et logique : l'habit est unique, comme le baptême, et le moine ne peut pas le recevoir deux fois :

> *Tu ne donneras pas ce que l'on appelle le petit habit, puis, un an après, le grand. Car l'habit est unique, comme le baptême, selon l'usage des Saints Pères.*[203]

---

202 Sur la vie monastique dans cette période voir J. LEROY, « La réforme studite », dans *Le monachesimo orientale* (OCA 153), Rome 1958, p. 181-214 ; D. PAPACHRYSSANTHOU, « La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIIIe au XIe siècle », *Byz* 43, 1973, p. 158-180 ; G. DAGRON, « Le christianisme byzantin du VIIe au milieu du XIe siècle », dans *HC*, IV : *Evêques, moines et empereures (610-1054)*, éd. G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ, Paris 1993, p. 7-348 ; TH. POTT, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (BELS 104), Rome 2000 ; R. CHOLIJ, *Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2002 ; O. DELOUIS, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople. La contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204)*, thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en Histoire de l'Université Paris I – Panthéon Sorbonne, présentée à Paris le 10 décembre 2005 ; J. HERRIN, « Changing Functions of Monasteries for Women during Byzantine Iconoclasm », dans L. GARLAND (éd.), *Byzantine Women: Varieties of Experience. 800-1200* (CHS-KC 8), Aldershot - Brookfield 2006, p. 1-15 ; HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 212–253 et 312–353 ; DÉROCHE, « La vie des moines… », p. 281-287.

203 THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, 10.47–48, I, p. 33 : *οὐ δοίης ὅπερ λέγουσι μικρὸν σχῆμα, ἔπειτα μετὰ χρόνους ἕτερον ὡς μέγα · ἓν γὰρ τὸ σχῆμα, ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐχρήσαντο*, trad. p. 189.

La recommandation sera incluse plus tard dans son *Testament*[204].

Ce petit texte est le témoignage d'une dispute répandue à l'époque dans le milieu monastique byzantin. Elle opposait Théodore et les moines stoudites à une autre catégorie d'ascètes, qui avaient introduit, avant le rituel traditionnel de la profession monastique, un rituel du « petit » habit. Les deux offices étaient séparés par un laps de temps allant jusqu'à une année. Selon Théodore, cette innovation aurait provoqué dans le rituel traditionnel une division fondamentale, considérée comme extérieure à la tradition de l'Église. Qui sont ces moines visés par le grand higoumène ? Et pourquoi ce « petit » habit est-il apparu ? Est-il vraiment le vêtement d'une catégorie intermédiaire de moines, situés entre les novices et les moines « parfaits », comme nous avons tendance à le considérer aujourd'hui ? Ce sous-chapitre analyse les hypothèses avancées et propose quelques clarifications. Il donne aussi l'occasion de souligner certains traits caractéristiques du monachisme byzantin de cette période[205].

2.1.1. Le modèle stoudite

Pour élucider le fond de la controverse, il faut d'abord connaître les règles de la tradition stoudite quant à ce qui nous intéresse. La procédure appliquée par Théodore aux novices nous est révélée à travers quelques passages de ses catéchèses.

À l'arrivée au monastère, le nouveau venu recevait un habit simple, nommé *πρωτόσχημα* dans le cas d'un certain Pierre, qui avait occupé le rang de consul auprès de l'empereur. La cérémonie de vêture avait lieu dans l'église, en présence de la communauté. Théodore fait dans son discours une distinction nette entre ce *πρωτόσχημα* et le *σχῆμα* monastique, l'état / l'habit du moine parfait, accordé à Pierre le lendemain :

> *Nous avons décidé de le faire très rapidement et protoschème et moine parfait. Or, ayant fait partir vos supérieurs pour des affaires urgentes, avec ceux qui restaient ici nous avons fait la volonté de Dieu et il reçut le protoschème. Si le Christ le permet, soyez ici demain soir afin qu'à la cinquième heure nous le revêtions aussi de l'habit.*[206]

---

204 ID., *Testament*, 134–135, p. 102–103.

205 Le sujet a été abordé dans WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 78-84. Voir aussi P. DE MEESTER *De Monachico Statu Iuxta Disciplinam Byzantinam* (Codificazione Canonica Orientale, Fonti II, 10), Rome 1942, p. 5 ; 82-86.

206 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 44, 33, p. 345. Voir aussi l'original grec : *συνεκρίναμεν τάχιστα καὶ πρωτοσχηματάριον αὐτὸν ποιῆσαι καὶ μοναχὸν τέλειον· τοὺς προέχοντας ἐξ ὑμῶν τοίνυν ἀπάραντες διὰ τὰ ἀναγκαῖα πράγματα, μετὰ τῶν ὄντων ὧδε ἐποιησάμεθα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ ἔλαβε τὸ πρωτόσχημα. Χριστοῦ δὲ κελεύοντος, αὔριον τῇ ἑσπέρᾳ παραγίνεσθε, ἵνα τῇ πέμπτῃ ἐνδύσωμεν αὐτὸν καὶ τὸ σχῆμα*. Je remercie Olivier Delouis qui a eu l'amabilité de me faire connaître ce dernier texte, inclus dans l'édition critique des catéchèses de Théodore Stoudite préparée par ses soins pour la collection « Sources chrétiennes ».

Ce *πρωτόσχημα* ne fait pas référence à un vrai état / habit monastique. Il s'agit plutôt de l'état de novice et d'un vêtement simple « de service », peut-être une tunique et un petit capuchon, tenue qui précède l'habit monastique complet. Normalement, le laps de temps entre ces deux vêtures était plus grand. Dans un autre cas, cinq jours après l'admission du postulant Théososte, qui était venu à cause d'une maladie grave. Théodore annonce que le candidat « dans quelque temps sera revêtu du saint habit »[207]. Deux autres catéchèses évoquent un conflit entre un moine et un frère débutant, ce dernier étant regardé comme un laïc « qui n'a pas encore été intégré dans la fraternité », mais qui avait été « admis à l'obéissance », signe que l'étape de noviciat pouvait être prolongée[208].

Cette période de formation, sur laquelle nous n'avons pas beaucoup de renseignements pour la communauté stoudite, conduisait le novice vers le principal moment de sa vie monastique : la réception du *σχῆμα*. Le rituel avait un caractère solennel. Il était accompli devant l'higoumène et devant toute la communauté, et contenait des éléments spécifiques : les promesses du candidat, la tonsure, parfois le changement de nom, la vêture monastique[209]. Théodore utilise souvent dans ses sermons la réflexion sur la profession monastique comme une source de renouvellement spirituel pour sa communauté, donnant des informations précieuses sur la signification du rituel[210].

Plus tard, l'*hypotypôsis* de Stoudios ajoute au sujet des nouveaux venus la règle de rester deux ou trois semaines dans l'hôtellerie, pour observer la vie quotidienne des moines. Si à la fin de cette période le candidat persistait dans sa décision, il était présenté à la communauté, commençait l'instruction catéchétique et était compté parmi les frères[211]. Après le noviciat, habituellement à Pâques, les frères étaient revêtus du « saint et grand » habit monastique[212].

On doit remarquer dans ce modèle l'existence du premier habit, le *πρωτόσχημα*, porté par les novices. La *Vie* d'Étienne le Jeune nous offre une description supplémentaire de l'usage de

---

207 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 27, 32, p. 272-273.

208 THÉODORE STOUDITE, *Petites catéchèses*, 45, p. 163, trad. p. 111 ; 46, p. 167, trad. p. 114.

209 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 1, 7, p. 138 ; 15, 14, p. 220-221 ; 79, 7-9, p. 532-533 ; ID., *Grandes catéchèses II*, 8, p. 53 ; 57, p. 407 ; 70, p. 488 ; 113, p. 836 ; ID., *Lettres*, 431.15–17, II, p. 604. Cf. J. LEROY, « Saint Théodore Studite (759-826) », dans *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique* (Théologie 49), Paris 1961, p. 429–433 ; CHOLIJ, *Theodore Stoudite…*, p. 235-238.

210 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 79, 7-9, p. 532-533.

211 *Hypotypôsis de Stoudios* A, p. 233, trad. [24], p. 108 ; *Hypotypôsis de Stoudios* B, 24, *PG* 99, 1712C-1713A. Pour la datation de ces textes voir *BMFD*, I, no 4, p. 94, in contradiction avec LEROY, « La vie quotidienne du moine studite », p. 24.

212 *Hypotypôsis de Stoudios* A, p. 228, trad. [2], p. 101 : « It should be known that on the Tuesday of Renovation [Easter Week] we grant the great habit to those brothers who have been designated to receive it. » ; *Typikon d'Alexis Stoudite*, p. 99 : « Otherwise it may be observed similar [to this], if certain of the brothers would wish in the festive week to be clothed with the great schema. »

cet habit dans les communautés du mont Saint-Auxence[213]. La réception d'Étienne par l'ascète Jean a lieu selon le rituel consacré : après l'office liturgique du samedi soir, célébré dans le monastère auquel Jean était attaché, le jeune fut instruit, tonsuré et revêtu devant la grotte de l'ermite. Pendant la cérémonie, le moine demanda et reçut les ciseaux des mains du candidat[214]. Plus tard, la règle fixée par Étienne pour sa communauté ajoutera la réception d'un vêtement « de soumission », *τὸ ἔνδυμα τῆς ὑποταγῆς*, imposé avant le *σχῆμα* monastique. La période entre les deux vêtures était courte, probablement quelques jours, comme dans le cas de l'imposteur Georges, envoyé par Constantin V pour devenir moine dans le monastère d'Étienne. Après l'instruction et la probation administrées dans ces jours, le candidat était tonsuré et revêtu de l'habit monastique, *τὸ ἅγιον σχῆμα*[215].

Nous pouvons maintenant identifier le premier élément de la dispute sur le petit habit. Le monastère de Stoudios et d'autres monastères constantinopolitains utilisaient une procédure résumée par le parcours : habit « de soumission » ; noviciat ; tonsure et habit monastique. Il s'agit d'une règle générale, car l'usage du premier habit n'est pas toujours adopté. Selon une notice du *synaxaire* de Constantinople, Hilarion le Jeune, futur higoumène du monastère de Dalmate, reçoit vers 788 à Constantinople directement *τὸ ἀγγελικὸν καὶ ἅγιον μέγα σχῆμα*. Sa *Vie* évoque également la tonsure qui lui a été appliquée « selon la coutume »[216]. La *Vie* de Grégoire le Décapolite, tonsuré au début du 9e siècle dans un monastère d'Isaurie, mentionne aussi un seul habit, nommé *τὸ ἀποστολικὸν σχῆμα*[217]. L'habit « de soumission », qui accompagne le noviciat, n'est pas le repère le plus important de cette formule, comme le suggèrent les vies d'autres saints de cette période[218]. Néanmoins, son imposition reste une coutume répandue et parfois recommandée.

---

213 Sur Étienne le Jeune († 767, *BHG* 1666-1667e, *PmbZ* 7012), voir V. RUGGIERI, « Note su schemi simbolici e letterari nella Vita S. Stephani Junioris », *Byz* 63, 1993, p. 198-212 ; AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin*.

214 *Vie d'Étienne le Jeune*, 12, p. 103–104, trad. p. 196–197.

215 *Vie d'Étienne le Jeune*, 38–40, p. 138–139, trad. p. 234–235.

216 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 731–732 ; T. MATANTSEVA, « La Vie d'Hilarion, higoumène de Dalmatos, par Sabas (BHG 2177) », *RSBN* 30, 1993, p. 17-29, ici p. 18.

217 *Vie de Grégoire le Décapolite*, 5.14–15, p. 68–69. Sur Grégoire le Décapolite († vers 842, *BHG* 711, *PmbZ* 2486), voir C. MANGO, « On Re-reading the Life of St. Gregory the Decapolite », *Byzantina* 13, 1985, p. 633-646 ; D. SAHAS, « What an Infidel Saw That a Faithful Did Not: Gregory Dekapolites (d. 842) and Islam », *GOTR* 31/1, 1986, p. 47-67 ; É. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, p. 247-248.

218 *Vie de Pierre d'Atroa*, 4, p. 72–77 ; 17, p. 106–109 ; *Vie de Jean le Psichaïte*, 3, p. 107. Sur Pierre d'Atroa († 837, *BHG* 2364-2365, *PmbZ* 6022), voir aussi I. DUJCEV, « A propos de la vie de saint Pierre d'Atroa », *Bsl* 27, 1966, p. 92-97. Sur Jean le Psichaïte († vers 825, *BHG* 896, *PmbZ* 3053), moine et higoumène iconodoule du monastère de Psicha à Constantinople, voir E. VON DOBSCHÜTZ, « Die Vita des Johannes Psichaites », *BZ* 18, 1909, p. 714-716 ; G. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siècles », *Byz* 24, 1954, p. 256-263 ; R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I : Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique,* III *: Les églises et les monastères,* Paris 1969[2] (par la suite JANIN, *Constantinople*), p. 242-243.

2.1.2. Le manuscrit *Barberini gr. 336* et le rituel palestinien des 8e-10e siècles

Si l'utilisation du terme « grand » habit était déjà normale à l'époque, celle du « petit » habit soulève des questions. Cette dernière expression est presque inexistante dans d'autres sources, la seule mention contemporaine étant retrouvée dans le manuscrit *Barberini gr. 336*, copié à la fin du 8e siècle en Calabre byzantine[219].

En analysant la procédure[220] appliquée aux hommes, on doit remarquer sous le titre *Ἀκολουθία τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος* deux parties distinctes, qui pouvaient être officiées ensemble ou comme deux rituels indépendants[221]. La première partie est nommée *τοῦ μικροῦ σχήματος*[222]. Elle contient une litanie du diacre qui parle de la coupe des cheveux du candidat, tandis que la première prière du prêtre est appelée *τοῦ πρώτου σχήματος*[223]. Pour la deuxième partie, le texte indique une prière « après la tonsure »[224] ; la suivante, *τοῦ σχήματος*, fait référence à la vêture du candidat[225] ; la dernière est lue *μετὰ τὸ σχῆμα*[226]. Cette deuxième partie évoque à plusieurs reprises le « saint » habit que le candidat doit recevoir ou qu'il a déjà reçu.

Ces détails de contenu nous offrent quelques renseignements importants. Quand le rituel de la profession monastique était accompli en deux étapes distinctes, le candidat était premièrement tonsuré et recevait le *πρῶτον σχῆμα*, appelé aussi le *μικρὸν σχῆμα*. Plus tard, après un intervalle de temps qui n'est pas précisé, il était vêtu de l'*ἅγιον σχῆμα*, sans être tonsuré encore une fois. Le *μικρὸν σχῆμα* est donc, selon ce manuscrit, un habit pour les débutants.

L'équivalence *πρῶτον σχῆμα* - *μικρὸν σχῆμα* et la tonsure faite au moment de la réception de ce premier habit monastique rendent impossible le placement de ce texte dans la tradition stoudite. Les arguments sont évidents : d'une part, si le *μικρὸν σχῆμα* était l'habit reçu par ses novices, la critique de Théodore sur l'attribution de deux habits monastiques n'est plus justifiée, lui-même utilisant cette méthode, comme nous l'avons déjà vu ; d'autre part, la tonsure était administrée à Stoudios au moment de la profession, et non pas à l'entrée au monastère. Dans ce

---

219 Nous utiliserons pour ce manuscrit l'abréviation *Bar 336*. Pour la datation, la provenance et le contenu du manuscrit voir S. PARENTI, E. VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336* (BELS 80), Rome 2000², p. 19-21 ; 26-34 ; S. PARENTI, S. PARENTI, « La preghiera della cattedra nell'eucologio Barberini gr. 336 », *BBGG* 8, 2011 (3e s.), p. 149-168, ici p. 149-150 ; A. STRITTMATTER, « The 'Barberinum S. Marci' of Jacques Goar. Barberianus graecus 336 », *EL* 47, 1933, p. 329-367 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 107-118 ; G.N. FILIAS, « Το Βαρβερινόν εὐχολόγιον 336 (Codex Vaticanus Barberinianus Graecus 336) », *Θεολογία* 61, 1990, p. 396-416.

220 Les textes qui nous interessent sont preséntés avec notre traduction dans Annexe 1.

221 *Bar 336*, 244–254, p. 220–226.

222 *Ibid.*, 248, p. 222 : *ἕως ὧδε τοῦ μικροῦ σχήματος*.

223 *Ibid.*, 242, p. 221 : *καὶ ὁ ἱερεὺς λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην τοῦ πρώτου σχήματος*.

224 *Ibid.*, 250, p. 223 : *καὶ ὁ ἱερεὺς λέγει τὴν εὐχὴν τὴν β΄ τὴν μετὰ τὴν κουράν.*

225 *Ibid.*, 252, p. 224-225.

226 *Ibid.*, 254, p. 226.

cas, on peut regarder le texte du *Barberini gr. 336* comme une illustration de la procédure monastique critiquée par Théodore.

Cette conclusion est certifiée par d'autres éléments liturgiques du texte : dans les litanies du diacre[227] on retrouve des formules de la liturgie de l'apôtre Jacques[228], utilisée à Jérusalem[229] ; le terme palestinien *μεσῴδιον*, qui désigne les versets chantés avant les lectures bibliques, est préféré au *προκείμενον*, qui s'imposera définitivement plus tard[230] ; le rituel d'enlèvement du *κουκούλιον*, le huitième jour après le *σχῆμα*, et le cycle des lectures de l'octave, retrouvés dans l'Euchologe slave du Sinaï (*S*[37] *sl*), semblent également appartenir à la tradition de Jérusalem[231]. L'origine palestinienne du rituel est évidente. Le fait ne doit pas surprendre, car dans *Barberini gr. 336* les emprunts orientaux sont nombreux, ils ont déjà été bien étudiés par ailleurs[232].

Le deuxième plus ancien office de la profession monastique se trouve dans le manuscrit *Sinaï gr. MG 53* (9e siècle) (*Sin MG 53*)[233]. La première partie du texte, mutilée, contient une prière[234] semblable à la deuxième prière[235] du rituel du *πρῶτον σχῆμα* du manuscrit *Bar 336*. La deuxième partie du rituel monastique ne mentionne pas la tonsure, mais uniquement la vêture. De plus, la prière lue après la vêture[236] selon *Sin MG 53* est identique avec la première partie de la prière correspondante[237] présente dans *Bar 336*. Dans *Sin MG 53*, l'utilisation du manuscrit *Bar 336* est évidente. Les différences entre ces deux manuscrits suggèrent soit une évolution du rituel, soit l'existence de plusieurs variantes locales du même office.

---

227 *Ibid.*, 244, 249, 251, 253, p. 220-226.

228 Voir B.-CH. MERCIER, « La Liturgie de saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine », *PO* 126 (26.2), Paris 1946 ; A.K. KAZAMIAS, *Η Θεία Λειτουργία του Αγίου Ιακώβου του Αδελφοθέου και τα νέα σιναϊτικά χειρόγραφα*, Thessalonique 2006 ; L. KHEVSURIANI, M. SHANIDZE, M. KAVTARIA, T. TSERADZE, « The Old Georgian Version of the Liturgy of Saint James », dans *Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi. Editio - translatio - retroversio - commentarii* (Jerusalemer Theologisches Forum 19), Münster 2011.

229 Sur les litanies diaconales de la liturgie de Saint Jacques voir G.J. CUMING, « The Litanies in the Liturgy of St. James », *Ecclesia Orans* 3, 1986, p. 175-180 ; B. OUTTIER, S. VERHELST, « La Keryxie catholique de la liturgie de Jerusalem en georgien (Sin. 12 et 54) », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 42, 2000, p. 41-64 ; PARENTI, « La preghiera… », p. 163.

230 S. PARENTI, « Mesedi - Μεσῴδιον », dans H.J. FEULNER, E. VELKOVSKA, R.F. TAFT (éd.), *Crossroad of Culture: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler = OCA* 260, Rome 2000, p. 543-555, ici p. 547 ; ID., « La preghiera… », p. 163.

231 M. WAWRYK, « The Offices of Monastic Initiation in the Euchologium Sinaiticum and their Greek Sources », *Harvard Ukrainian Studies* 10/1-2, 1986, p. 5-47, ici p. 42-44 ; S. PARENTI, « Il ciclo delle 'letture quotidiane' nell'Eucologio slavo del Sinai », *BBGG* 6, 2009 (3e s.), p. 313-316, p. 313–316.

232 Voir par exemple A. JACOB, « La prière pour les troupeaux de l'Euchologe Barberini : quelques remarques sur le texte et son histoire », *OCP* 77/2, 2011, p. 471–486, qui fait un sommaire de ces influences.

233 *Sin MG 53*, 1-8, p. 326–331. Voir aussi P. GÉHIN, S. FRØYSHOV, « Nouvelles découvertes sinaïtiques : à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs », *REB* 58, 2000, p. 167–184, ici p. 176–177.

234 *Sin MG 53*, 2, p. 326.

235 *Bar 336*, 246, p. 221-223.

236 *Sin MG 53*, 8, p. 330-331.

237 *Bar 336*, 254, p. 226.

On doit remarquer que ce rituel monastique d'influence palestinienne, qui sépare la tonsure de la vêture monastique, est proche de celui décrit dans les plus anciens manuscrits arméniens, géorgiens et coptes, pour lesquels il a probablement servi de source.

Dans le manuscrit arménien *Venise, Bibliothèque des Mekhitaristes 457* (*Ven arm 457*) (9e-10e siècle)[238], dont les ressemblances avec *Barberini gr. 336* ont déjà été remarquées[239], l'office de profession monastique fait la même séparation : un premier rituel, qui invoque la tradition égyptienne et palestinienne, accorde à la tonsure une place centrale, tandis que la vêture est celle des novices ; dans le second rituel, plus développé, la tonsure est optionnelle, mais les éléments de l'habit sont présentés en détail.

Le texte du rituel monastique présent dans le manuscrit géorgien *Sinaï 12* (10e siècle) (*Sin géorg 12*)[240], nous donne la même structure du rituel. Une première partie, centrée sur la tonsure, contient : deux prières, l'une avant et l'autre après la tonsure, qui se trouvent dans *Barberini 336* dans le section du premier / petit habit[241] ; une catéchèse identique à celle présente dans *Ven arm 457*, toujours dans la première section[242] ; après la tonsure, le novice reçoit seulement la tunique, la ceinture et le manteau, comme dans le texte arménien[243] ; l'invocation finale du prêtre a dans le manuscrit géorgien la forme présente dans les textes grec et arménien[244]. Cette première partie est complétée par deux autres prières et une catéchèse, qui représentent probablement une contribution originale au développement du rituel. La deuxième partie est un office de vêture sans tonsure, lié à la prière eucharistique. Le nouveau moine reçoit chaque élément vestimentaire avec des prières spécifiques, comme dans le cas du rituel arménien[245].

Toutes ces ressemblances montrent une tradition liturgique commune de ces trois textes. C'est l'office palestinien des 8e-10e siècles, que l'on aperçoit dans trois moments distincts de son évolution.

---

238 F.C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 136–157 ; RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 65–91.

239 Voir WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 114-118 ; A. RENOUX, « Le rite arménien », *Bulletin du Comité des Études* 44, 1963, p. 245-278, ici p. 253 ; C. RENOUX, « Un bilan provisoire de l'héritage grec du rite arménien », *Le Muséon* 116, 2003, p. 53-70, ici p. 59.

240 Voir la nouvelle édition de cet office dans E. TCHELIDZE (éd.), *Grand Eucologe*, I, Tbilissi 2006, p. 200-236. Je remercie prof. Stig Frøyshov pour les photocopies du texte géorgien et prof. Bernard Outtier, qui a bien voulu me faire connaître sa traduction provisoire du rituel. Sur le manuscrit *Sinaï 12 géorg.*, voir B. OUTTIER, « Un nouveau témoin partiel du lectionnaire géorgien ancien (Sinaï géorgien12) », *Bedi Kartlisa* 41, 1983, p. 162-174.

241 *Bar 336*, 246, p. 221-222 ; 247, p. 222.

242 *Ven arm 457*, p. 137-138.

243 *Ibid.*, p. 138.

244 *Bar 336*, 248, p. 222 ; *Ven arm 457*, p. 138.

245 *Ven arm 457*, p. 150-1531.

On remarque également que dans les plus anciens textes coptes, qui datent du 14e siècle, l'office a la même structure : la première partie, nommée « rite de consécration du moine », est centrée sur la coupe des cheveux et la vêture d'un premier habit monastique ; la seconde partie, qui peut suivre immédiatement ou plus tard, est le rituel du *σχῆμα* « sacré », qui ne contient aucune tonsure, mais seulement la réception de l'habit[246].

En revanche, les rituels syro-occidentaux des 10e-11e siècles, les plus anciens dont nous disposons, ne contiennent jamais une telle distinction. La tonsure et la vêture forment ensemble l'office de la profession monastique[247]. La règle semble se maintenir dans les textes liturgiques syro-orientaux, qui remontent au 16e siècle. Ils incluent un office long et élaboré « de tonsure du moine », qui mentionne également la vêture du *σχῆμα* monastique. Ce rituel est précédé par un court office « de vêture du moine », qui donne les noms et les prières spécifiques de chaque élément vestimentaire, mais qui n'est, à notre avis, qu'e variante primitive du rituel ou un ajout tardif[248].

Aux sources liturgiques on peut ajouter un texte hagiographique du 9e siècle, la *Vie* d'Étienne le Sabaïte, qui vient de confirmer le modèle du rituel présenté. Selon la traduction arabe, datée du 10e siècle, Étienne est tonsuré à neuf ou dix ans, c'est-à-dire vers 735, par son oncle Zacharie, ermite de Saint-Sabas. Il reçoit à ce moment-là l'habit des moines. Quinze ans plus tard, après la mort de Zacharie, il prend le « grand » habit monastique, en restant dans le service de sa communauté encore plusieurs années jusqu'à sa retraite dans la solitude[249]. Le texte ne parle pas d'un « petit » habit, mais le parallèle avec *Barberini gr. 336* est évident. D'autres sources de cette période sont pauvres en informations utiles. La *Vie* de Michel le Syncelle mentionne seulement le fait qu'en 786, après quelques jours son arrivé à Saint-Sabas, Michel est

---

246 B. EVETTS, « Le rite copte de la prise d'habit et de la profession monacale », *ROC* 11, 1906, p. 60-73 ; 130-148, sur la base du manuscit copte-arabe *Oxford, Bodleian Library 111*, 14e siècle ; L. VILLECOURT, « Le rite copte de la profession monacale pour les religieuses », *Bessarione*, 7, 1909-1910, p. 35-49 ; 309-321, sur la base du manuscrit copte *Vatican* 54, 15e siècle ; BURMESTER, *The Egyptian or Coptic Church*, p. 188-200 ; RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 143–158.

247 O. HEIMING, « Der nationalsyrische *Ritus tonsurae* im Syrerkloster der Ägyptischen Skete », dans *Miscellanea Giovanni Galbiati*, III (Fontes Ambrosiani 27), Milan 1951, p. 123-174, ici p. 166-171, sur la base des manuscrits *British Library Add.* 14493, 10e-11e siècle, et *British Library Add.* 14517, 11e siècle ; ID., « Der Ordro des heiligen Mönchs schema in der Syrischen Kirche », dans *Vom Christlichen Mysterium, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Düsseldorf 1951, p. 166-168, pour *Paris syr.* 154, 11e siècle ; AYDIN, *Comparing the Syriac Order of Monastic Profession…*, trad. p. 229-230, pour *Vatican syr.* 51, AD 1172 ; RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 93-111.

248 DAOOD, *Vita monastica…*, p. 64-114, trad. p. 154-196, sur la base de plusieurs manuscrits du 16e siècle : *Vatican syr.* 66, *Vatican syr.* 45, *Vatican syr.* 46, *Cambridge syr. Add.* 1988, etc. Voir aussi *Pontificale iuxta ritum Ecclesiae syrorum orientalium, id est chaldeorum*, IV, éd. J.-M. VOSTÉ, Rome 1938, p. 303-387, qui utilise le manuscrit *Mossoul, Patriarcat chaldéen* 55 (16e siècle) ; RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 127-141.

249 *Vie d'Étienne le Sabaïte (ar.)*, 7.4, I, p. 10, trad. II, p. 9 ; 10.1, I, p. 12, trad. II, p. 11. L'original grec, *Vie d'Étienne le Sabaïte (gr.)*, gardé seulement dans le manuscrit *Coislin* 303, ne contient pas le début de la vie de l'ascète. Sur Étienne le Sabaïte († 794, *BHG* 1670-1670b, *PmbZ* 6983) voir M.-FR. AUZÉPY, « De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles) : Étienne le Sabaïte et Jean Damascène », *TM* 12, 1994, p. 183-218.

tonsuré et compté parmi les frères de la communauté, en recevant le *πανιέρον καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα*. Les frères Théodore et Théophane Graptoi suivent la même procédure[250]. Timothé de Kakhusta, moine dans la région d'Antioche est également tonsuré au moment de la prise de l'habit monastique à Jérusalem, au début du 9e siècle[251]. Néanmoins, il faut observer que ces derniers textes hagiographiques sont écrits dans le milieu monastique constantinopolitain ou syriaque, fait qui peut bien expliquer l'absence des coutumes proches des procédures monastiques palestiniennes.

Tous ces exemples montrent l'existence au 8e siècle d'une deuxième tradition pour le rituel de la profession, exprimée par le parcours : tonsure et premier / petit habit ; noviciat ; habit monastique. Elle n'est que la continuation du modèle présent dans les écrits de Jean d'Éphèse et Léontios de Néapolis, analysés dans le chapitre précedent. De provenance palestinienne, cette tradition s'était déjà manifestée à l'époque de Théodore Stoudite à Constantinople, où les moines utilisaient une autre procédure pour les postulants, qui étaient tonsurés au moment de la profession monastique.

Avec ces explications, le fond du débat devient mieux compréhensible : les Constantinopolitains connaissaient un seul rituel de la profession monastique, tandis que les Palestiniens l'avaient divisé en deux moments distincts. Deux questions importantes demeurent encore. Si le *μικρὸν σχῆμα* palestinien était seulement le vêtement des novices, pourquoi Théodore considérait-t-il que celui-ci attaque l'unicité de l'habit ? Et, peut-être plus important encore, quelle était la modalité pratique par laquelle la tradition liturgique palestinienne influençait à cette époque la vie monastique de la capitale ?

2.1.3. Cénobites et anachorètes. Une fausse hypothèse

La réponse à la question sur le petit habit est liée parfois à la distinction faite entre les deux formes de vie monastique : le cénobitisme et l'anachorèse. Une première hypothèse considère que le petit habit était le vêtement des cénobites dans les laures de Palestine en remontant aux 5e-6e siècles, le grand étant réservé aux anachorètes[252]. Le modèle, importé à Constantinople,

---

250 *Vie de Michel le Syncelle*, 3, p. 50 ; 5, p. 52. Sur Michel le Syncelle († 846, *BHG* 1296-1297f, *PmbZ* 5059), moine à Saint-Sabas, syncelle du patriarche de Jérusalem et higoumène du monastère de Chôra à Constantinople, voir C. SODE, « Creating New Saints: The Case of Michael the Synkellos and Theodore and Theophane Graptoi », dans E. KOUNTURA-GALAKI, *Οἱ ἥρωες τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Οἱ Νέοι Ἅγιοι, 8ος-16ος αἰ.*, Athènes 2001, p. 177-189 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 252-254

251 *Vie de Timothé de Kakhushta (ar.)* A, 6.3, p. 476-477 ; B, 11, 3, p. 544-545.

252 INNOKENTI, *La tonsure monastique*, p. 111–113 ; PALMOV, *La tonsure monastique*, p. 67. Cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 81.

aurait donc provoqué la critique de Théodore Stoudite. Certains textes attribués au patriarche de Constantinople Jean IV le Jeûneur (582–595), qui mentionnent deux catégories distinctes de moines, ont été invoqués pour soutenir cette hypothèse.

Néanmoins, il y a plusieurs arguments contre cette approche. Premièrement, le corpus canonique attribué à Jean le Jeûneur provient d'une période tardive, des 9e-10e siècles, comme la critique moderne l'a bien montré[253]. Ensuite, les textes ne font aucun lien entre l'habit et la forme de vie monastique choisie. En outre, si par exemple le *Kanonarion* de Jean le Jeûneur fait une distinction claire entre les *μεγαλόσχημοι* et les *μικρόσχημοι*[254], les *Instructions pour les moniales* continuent le ton polémique de Théodore et mettent en garde contre l'utilisation du mot « petit » habit. Selon ce texte, le vêtement du moine est un habit céleste, il accorde à celui qui le porte la chance d'entrer et participer à la table mystique du Seigneur, donc l'utilisation du mot « petit » est inappropriée[255]. Cette différence d'attitude conduit à deux interprétations possibles : soit nous devons placer la rédaction des *Instructions pour les moniales* à une date bien antérieure à celle du *Kanonarion*, et accepter l'idée d'une évolution de la pensée ecclésiastique en ce qui concerne l'habit monacal, soit, plus probablement, les deux textes proviennent de milieux monastiques distincts, avec des opinions différentes sur le petit habit. La seconde hypothèse n'aurait pas représentée un cas isolé, car un canon tardif attribué à Théodore Stoudite accepte la distinction entre les moines de petit et de grand habit, leur fixant des pénitences différentes pour le même péché, en contradiction évidente avec la pensée du grand higoumène constantinopolitain[256].

---

253 Cf. E. HERMANN, « Il più antico penitenziale greco », *OCP* 19, 1953, p. 71-127, p. 119–127 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, I, n° 270, p. 197–201 ; S. TROIANOS, « Byzantine Canon Law to 1100 », dans W. HARTMANN, K. PENNINGTON (éd.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* (History of Medieval Canon Law), Washington 2012, p. 115-169, ici p. 158–160.

254 PSEUDO-JEAN IV DE CONSTANTINOPLE, *Kanonarion*, p. 64.4–8 : *τὸ δὲ τῆς μοιχείας ἤγουν τῆς ὑπάνδρου· ἔτη ιε΄. ὁμοίως καὶ τῶν μεγαλοσχήμων μοναχῶν καὶ τῶν μοναστριῶν. τῶν γὰρ μικροσχήμων ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ὡς πορνεία λέγεται· τουτέστιν ἐν ἑπτὰ ἔτεσι*, trad. p. 45 : « But the (sin) of adultery, in other words, with the married woman: 15 years; (as) likewise for <the (sin)> of the monks and nuns of the great habit, because <the (sin)> of men and women of the small habit is reckoned as fornication, that is (as punishable) by 7 years. » ; p. 90.14–17 : *καὶ πόσαι μεγαλόσχημοι μονάστριαι, καὶ πόσαι ἱερωμέναι ἤγουν πρεσβυτέρισσαι ἢ ἐμβάθμων διακόνων γυναῖκες· αἱ γὰρ μικρόσχημοι μονάζουσαι καὶ αἱ τῶν ἀναγνωστῶν ὡς πόρναι κρίνονται*, trad. p. 50 : « And how many nuns of great habit and how many hieromenai, in other words, presbyterissai or wives of embathmoi deacons, because nuns of the small habit and the (wives) of readers are judged as prostitutes. »

255 PSEUDO-JEAN IV DE CONSTANTINOPLE, *Instructions pour les moniales*, 30, p. 427: *μετὰ γοῦν τὸ διὰ μετανοίας καὶ ἐξαγορεύσεως γνῶναι τὰ τῆς προσιούσης ἀπόκρυφα, μὴ παραυτίκα τὴν βασιλικὴν στολὴν ἐπένδυε, ἀλλὰ μετὰ τὴν ἔκπλυσιν καὶ ἀποκάθαρσιν τὸν ἐν ἁπλότητι χιτῶνα περίβαλλε· καθυποτάττεσθαι εὐγνωμόνως δουλεύουσα, καὶ ἀπὸ πασῶν ταῖς εὐχαῖς στηρίζοιτο* ; 31, p. 427: *ἆρα γὰρ ἐπεὶ μεσίτης καὶ προοδηγὸς καὶ νυμφοστόλος προβληθεὶς Χριστοῦ, μετὰ πολλῆς δοκιμασίας καὶ χρόνου ἱκανοῦ, τὴν τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελίκου σχήματος ἐπίβαλε στολήν· οὐ μικρὸς γάρ σοι ἀγὼν βασιλίδα στολίζειν, καὶ βασιλέως Χριστοῦ νύμφην εἰσαγαγεῖν.*

256 PSEUDO-THÉODORE STOUDITE, *Canons monastiques*, II, 47, *PG* 99, 1753D–1756A : *ἐὰν μοναχὸς μεγαλόσχημος πέσῃ εἰς πάθος, ἔστω ἀκοινώνητος ἔτη πέντε· εἰ δὲ μικρόσχημος, ἔτη δύο· ὁ αὐτὸς δὲ ὅρος κρατείτω καὶ ἐπὶ μοναστριῶν*. Sur la collection canonique attribuée à Théodore Stoudite voir TROIANOS, « Byzantine Canon Law to 1100 », p. 161–162.

Pour notre époque, jusqu'au 9e siècle, l'existence d'habits différents pour les cénobites et ermites palestiniens n'est pas prouvée et aucun rituel de tonsure ou de changement d'habit n'est mentionné pour la transition entre les modèles cénobitique et anachorétique. Dans la tradition des premières laures, tous les débutants étaient élevés d'abord dans une communauté cénobitique afin de recevoir, après la période de formation, un *κελλίον* à proximité. Le seul élément qui marquait parfois le commencement de la vie solitaire était une prière ou un court rituel de bénédiction de la cellule. Il est présent pour la première fois dans les textes grecs dans le manuscrit *Sinaï* gr. 958, du 10e siècle[257], mais il avait déjà été mentionné dans la règle de Babaï le Grand (6e-7e siècles), ainsi que dans les écrits de Siméon de Taibuteh et Joseph Ḥazzāyā, moines et auteurs mystiques syro-orientaux des 7e et 8e siècles[258]. Dans un autre sens, selon un texte du 8e siècle, la cellule de David de Thessalonique est bénie par le métropolite Dorothée lorsque le grand ascète se décide à descendre de son arbre pour s'intégrer dans la vie communautaire[259].

Une deuxième hypothèse avance l'idée que l'interaction entre les cénobites et les anachorètes de la région de Constantinople (surtout pendant la période iconoclaste) aurait conduit à l'apparition du petit habit, réservé aux premiers[260]. Cette hypothèse impose encore certaines considérations sur le rapport entre les deux formes de vie monastique à Byzance.

Pour le cénobitisme constantinopolitain de cette époque, la source principale est encore une fois Théodore Stoudite. Sa pensée monastique doit être intégrée dans son programme de revitalisation et affermissement de la vie en communauté. Théodore n'a pas hésité d'affirmer d'une manière enthousiaste la supériorité de la voie cénobitique. Chez Pacôme, Basile de Césarée et Dorothée de Gaza il a trouvé les principaux arguments doctrinaux et pratiques.

---

257 *Sin 958*, p. 32. On trouve une variante développée du rituel dans *Sin 982* (13e siècle), p. 239-240 et dans les manuscrits slaves *Moscou, Musée Historique d'État, Bibliothèque synodale sl.* 675 et 900 (14e-15e siècle), cf. T. AFANASYEVA, « The Slavic Version of the Euchologion of the Great Church and its Greek Prototype », *OCP* 81/1, 2015, p. 169-194, ici p. 186-187.

258 *Règle de Babaï*, 20, p. 182–183 ; SYMÉON DE TAIBUTEH, *Discours pour la consécration de la cellule*, p. 130-169 ; JOSEPH ḤAZZĀYĀ, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, 65, p. 334–337. Aucun de ces textes ne fait référence à une nouvelle tonsure ou à un nouvel habit pour les ermites. Sur Syméon de Taibuteh (7e siècle), moine syro-oriental, voir G. M. KESSEL, « La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque », dans A. DESREUMAUX (éd.), *Les mystiques syriaques* (Études syriaques 8), Paris 2011, p. 121-150. Sur Joseph Ḥazzāyā (8e siècle), voir A. GUILLAUMONT, « Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzâyâ », *L'Orient Syrien* 3, 1958, p. 3-24 ; G. BUNGE, *Rabban Jausep Hazzaya. Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts* (Quellen östlicher Theologie 21) Trèves 1982.

259 *Vie de David de Thessalonique*, 10, p. 7. Sur David de Thessalonique (5e-6e siècles, *BHG* 493) voir R.-J. LOENERTZ, « Saint David de Thessalonique. Sa vie, son culte, ses reliques, ses images », *REB* 11, 1953, p. 205-223 ; P. ODORICO, « La sainteté en concurrence : la construction de la Vie de saint David de Thessalonique », *Νέα Ῥώμη* 4, 2007, p. 63–78 ; E. CRONNIER, « Le saint, sa Vie, sa relique : l'exemple du bienheureux David de Thessalonique », dans DELOUIS, METIVIER, PAGÈS, *Le saint, le moine, le paysan…*, p. 85-100.

260 Cf. K. HOLL, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig 1898, p. 200–201.

On remarque parfois dans son discours une dimension polémique, attitude peut-être renforcée par la place spirituelle souvent privilégiée que la mentalité collective attribuait aux ermites.

Selon Théodore, les principales vertus des moines sont la soumission totale à l'higoumène, la vie commune à l'intérieur du monastère et l'attitude ferme et courageuse devant les périls qui menacent l'Église. Bien qu'il n'en parle presque jamais dans ses catéchèses de contemplation[261], il met l'accent sur la délivrance des passions, but monastique réalisable par le renoncement et la soumission. Ce mode de vie est le meilleur, même en comparaison avec le mode de vie anachorétique. En effet le Seigneur, dit Théodore, ne veut pas d'une ascèse sur un pilier ou dans une grotte. Il appelle les moines à la vie dans la communauté : « ni le stylite, ni le reclus, ni l'ermite, ni même celui qui porte des chaînes ne suscitent les larmes et la pitié, et personne ne les proclame bienheureux comme on le fait pour celui qui pratique la véritable soumission »[262].

Les textes de Théodore ne se limitent pas à l'éloge de la vie commune. Ils contiennent des pages très critiques sur certains aspects de la vie des ermites. Le manque de conseil et d'orientation spirituelle, l'absence d'amour fraternel ou la passivité sociale sont les principales objections. L'un des buts de ces discours est de garder l'unité de la communauté. En outre, Théodore veut préserver les frères sans pouvoirs spirituels réels de la tentation de la solitude. D'ici vient la critique de la désobéissance et du désir d'une vie indépendante parmi les frères : « évitons aussi la vie séparée car elle est responsable de fautes »[263]. L'ascèse solitaire est condamnée. L'éloignement, surtout temporaire, de la communauté est le pire choix pour le moine, qui devient ainsi un opposant, un étranger pour le reste de la fraternité. Celui qui ne vit pas selon les règles tombe facilement, il devient un instrument du diable. La solitude et la désobéissance sont, selon Théodore, identiques. Il conseille vivement à certains moines séduits par le modèle érémitique de rester dans leur tradition, parce que leur combat pour la vraie foi est supérieur à la solitude d'Iôannikios d'Olympe[264] et de ses disciples. Le discours de Théodore est clairement contre la vie anachorétique : « Je recommande de ne pas vivre dans la solitude », dit-il explicitement[265].

Pourtant, cette attitude de Théodore, déjà bien connue, doit être nuancée. Un fragment de son *Testament* fait une synthèse de sa conception sur la vie monastique, qui peut être organisée

---

261 Cf. LEROY, « Saint Théodore Studite », p. 425.

262 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 81, 19, p. 542.

263 ID., *Petites catéchèses*, 71, p. 248, trad. p. 162.

264 Sur Iôannikios d'Olympe († vers 842, *BHG* 935-937, *PmbZ* 2584), surnommé « le Grand », voir S. VRYONIS, « St. Ioannicius the Great (754-846) and the 'Slavs' of Bithynia », *Byz* 31, 1961, p. 245-48 ; C. MANGO, « Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians », *Harvard Ukrainian Studies* 7, 1983, p. 393-404.

265 THÉODORE STOUDITE, *Petites catéchèses*, 103, p. 354, trad. p. 224.

de trois manières différentes : « on ne peut légitimement choisir de mener sa vie hors des trois états exposés dans la Sainte Échelle »[266]. Il s'agit de l'anachorétisme, de l'ascétisme à deux ou trois et du cénobitisme, formes d'ascèse décrites par Jean Climaque au 7e siècle[267]. Cette affirmation plus équilibrée est également visible dans certains textes de Théodore, lorsqu'il adopte un ton diplomatique et adapte son discours aux circonstances. Dans une lettre adressée à Iôannikios, rencontré en 825 au mont Olympe, il loue les vertus du grand ermite qui respirait la grâce divine, qui reflétait par son visage la lumière ineffable à l'instar de celle de Moïse et qui avait obtenu les dons de Dieu par son existence solitaire[268]. À une autre occasion, lors de la mort d'un moine stylite après des années d'emprisonnement et de souffrances pour la foi orthodoxe, Théodore lui rend hommage devant toute la communauté. En effet, le courage de confesser la vraie foi est plus important que son mode de vie. Le grand higoumène ne semble pas s'opposer d'une manière catégorique à l'érémitisme et ignorer la vie et les vertus des anachorètes. Les moines qui pratiquent la mortification et l'ascèse en solitude sont parfois de bons exemples pour les cénobites, parce qu'ils font partie de la grande famille monastique, car « grands certes sont ceux qui servent Dieu dans les montagnes, les grottes et les antres de la terre, les stylites, … les reclus, et ceux qui glorifient Dieu par quelque autre mode de vie »[269].

Plus important encore, Théodore accepte les solitaires à l'intérieur de son monastère. À Stoudios, le moine Thaddée vivait en ermite à la périphérie de la communauté. Sa *Vie*, conservée seulement dans la traduction slave, note qu'il a demandé et a obtenu une cellule individuelle, où il est resté dans la solitude, gardant la prière, la mortification du corps et le travail. Ce mode de vie n'était pas un cas isolé, car au moment de son martyre, Thaddée est accompagné de sept autres reclus de Stoudios[270]. Platon, son oncle, avait déjà fait la même chose au monastère des Symboles, en Bithynie : il vivait comme *ἔγκλειστος* en dehors de la vie commune, en participant à la table des frères seulement les dimanches et aux grandes fêtes. Théodore nous donne lui-même cette description, dans l'éloge qu'il dédie à Platon au moment de la mort de celui-ci[271].

---

266 ID., *Testament*, 60–61, p. 98–99.

267 JEAN CLIMAQUE, *L'échelle sainte*, 1, *PG* 88, 641D, trad. p. 41.

268 THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, 461.7–9, II, p. 657.

269 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 42, 10, p. 336.

270 *Vie de Thaddée de Stoudios*, 15 ; 17, p. 333–335. Sur le martyre de ces reclus voir aussi THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, 186.1–39, II, p. 308–309 ; 190.15–28, II, p. 314 ; 251.4–8, II, p. 383. Sur Thaddée de Stoudios († 817, *PmbZ* 7252), esclave d'origine slave entré à jeune âge à Stoudios, confesseur du culte des images et martyre pendant la persécution de Léon V l'Arménien, voir aussi J. PARGOIRE, « Saint Thaddée l'Homologète », *EO* 9, 1906, p. 37-41 ; CH. VAN DE VORST, « S. Thaddée Studite », *AB* 31, 1912, p. 157-160.

271 THÉODORE STOUDITE, *Éloge de Platon*, 15, *PG* 99, 817B–C ; 32, *PG* 99, 836A. Sur Platon de Sakkoudion († 814, *BHG* 1553-1553c, *PmbZ* 6285), signataire des actes du concile de Nicée II en 787, voir B. MENTHON, *L'Olympe de Bithynie. Ses saints, ses couvents, ses sites*, Paris 1935, p. 170-179 ; R. JANIN, « Platone », *BiblSanct* 10, 1968, col. 961-964.

Cette symbiose entre le cénobitisme et l'érémitisme dans une seule communauté est souvent rencontrée dans le monachisme byzantin. Elle n'est pas une invention stoudite, les exemples aussi bien antérieurs que postérieurs, en ce sens, étant nombreux.

Des études ont été menées pour voir quelle était la situation à ce sujet à partir du 8e siècle[272]. Nous pensons que les sources de ce modèle doivent être recherchées bien avant, dans le monachisme cénobitique syriaque, car celui-ci a eu une forte influence à Constantinople et a toujours exprimé cette liberté de mouvement entre les deux styles de vie ascétique. Héliodore, supérieur du monastère de Téléda en Syrie à la fin du 4e siècle et premier higoumène de Syméon Stylite l'Ancien, avait passé toute sa vie comme reclus à l'intérieur de sa communauté. La colonne de Syméon même est entourée en permanence des disciples du saint[273]. Lorsque Syméon Stylite le Jeune commence sa vie monastique, il entre dans un monastère conduit par un stylite, Jean, qui avait rassemblé quelques frères autour de lui. Syméon lui-même prendra la gestion de la communauté après la mort de celui-ci, et en tant qu'higoumène, il fera une distinction claire entre son ascèse et le mode de vie plus accessible demandé aux cénobites. Pourtant, il s'occupe des détails de la construction du monastère ou des réparations d'aqueducs, tandis que les frères se réunissaient souvent autour de lui pour écouter ses instructions et chanter ensemble des hymnes[274].

Ce modèle d'ascèse personnelle à l'intérieur de la communauté a été importé avec succès à Constantinople et dans ses environs. Les premiers exemples dans les régions proches de la capitale remontent au 5e siècle, quand les disciples de Daniel le Stylite se groupent dans une communauté sous la direction de Sergius, tandis que le stylite continue sa vie solitaire. Parmi les cénobites, Anatolios obtient l'accord du saint pour quitter la communauté et s'enfermer dans une cellule, puis fonder un petit couvent avec douze autres disciples[275]. L'auteur de la *Vie* de David de Thessalonique n'hésite pas à présenter son héros à la fois guidant les disciples et vivant sur

---

272 Voir LEROY, « La réforme studite », p. 157–158 ; PAPACHRYSSANTHOU, « La vie monastique… », p. 166-167 ; A. KAZHDAN, « Hermitic, Cenobitic and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth to Twelfth Centuries », *GOTR* 30/4, 1985, p. 473-487, ici p. 476–480 ; P. DUMONT, « Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques "typica" byzantins », dans *1054-1954. L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et* l'Occident, II, Chevetogne 1955, p. 3-13 ; E. MORINI, « Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'Italia meridionale nei secoli IX e X », *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 31, 1977, p. 1–39 ; 354–390.

273 *Vie de Syméon Stylite l'Ancien par Théodoret*, 4, II (SC 257), p. 166–167. Voir aussi FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 352–353.

274 *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, 11 ; 27 ; 97 ; 110 ; 121, I, p. 11 ; 23–29 ; 75–76 ; 89–90 ; 99–100, trad. II, p. 16 ; 31–36 ; 94–95 ; 111–113 ; 124. Sur Syméon Stylite le Jeune († 592, *BHG* 1689, *CPG* 6640-6650), stylite sur le mont Admirable, près d'Antioche, voir DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. LIX-LXXV ; V. DÉROCHE, « Quelques interrogations sur la *Vie de Syméon Stylite le Jeune* », *Eranos* 94, 1996, p. 65-83 ; ID., « La forme de l'informe… », p. 367-385.

275 *Vie de Daniel le Stylite*, 30 ; 64, p. 30 ; 63, trad. p. 112 ; 138.

son arbre[276]. Au 6e siècle, à la tête d'une communauté cénobitique, Théodore de Sykéôn laisse aux moines les plus avancés la possibilité de vivre en isolement : c'est le cas de Théodore lui-même qui, pour échapper aux nombreuses affaires pratiques du monastère, établit Philoumène, puis Jean, higoumènes des frères ; Arsène et André deviennent anachorètes en dehors de la communauté ; Réparatus, un autre disciple, est confiné par Théodore dans une cellule, pour se dédier à l'ascèse, puis dans un village ; c'est presque le même parcours qui est mentionné pour Elpidius et un autre Théodore[277]. Quant à Étienne le Jeune, lorsque sa communauté est arrivée à une vingtaine de disciples, il charge Marinos des affaires du monastère, pour se retirer dans une petite grotte au sommet de la montagne[278]. Pierre d'Atroa s'inscrit dans la même tradition : en regroupant les ascètes isolés dans une communauté, autour de l'église du prophète Zacharie, il installe son frère à sa place, pour demeurer seul plus loin, *ἐν τῷ ἡσυχαστικῷ αὐτοῦ κελλίῳ*[279].

Le phénomène est aussi constaté dans la ville de Constantinople. Dalmatios, le successeur d'Isaac à la tête de la première communauté monastique connue dans la capitale, reste dans sa cellule pour quarante-huit ans, entre 383 et 431[280]. En 556, le moine Anthimos, qui vivait comme *ἔγκλειστος* dans le même monastère est nommé higoumène[281], tandis que Jean d'Éphèse mentionne le monastère monophysite élevé sur les ruines du palais de Hormisdas, où l'on bâtit sous Justinien, avec l'aide de l'impératrice Théodora, des cellules pour « les stylites, les reclus et les solitaires »[282]. Paul, *ἔγκλειστος* du monastère de Saint-Callistrate à Constantinople, annonce à Philippikos (711–713) son règne et l'exhorte à adopter à nouveau le monothélisme comme doctrine officielle de l'Empire[283]. On retrouve ce modèle dans le cas de Grégoire, moine d'Occident, qui vit en tant que reclus dans le monastère Saints-Serge-et-Bacchus à Constantinople, en participant à la vie commune seulement les samedis et dimanches[284]. Après plusieurs années passées sur le mont Olympe, Antoine le Jeune est conseillé en 848 de se « retirer » dans le *métochion* du monastère bithynien d'Héraclion, situé dans la ville impériale, où il vivra en solitude[285]. De nombreux exemples sont attestés dans la même période parmi les moines orientaux de Rome[286].

---

276 *Vie de David de Thessalonique*, 8–9, p. 6–7.

277 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 41 ; 48–49 ; 130, I, p. 36 ; 42–43 ; 104, trad. II, p. 39 ; 45–46 ; 108.

278 *Vie d'Étienne le Jeune*, 20, p. 112–114, trad. 205–207.

279 *Vie de Pierre d'Atroa*, 3, p. 156–159. Sur Pierre d'Atroa († 837, *BHG* 2364-2365, *PmbZ* 6022), higoumène du monastère de Saint-Zacharie sur le mont Olympe, voir MENTHON, *L'Olympe de Bithynie…*, p. 88-121 ; I. DUJČEV, « À propos de la vie de saint Pierre d'Atroa », *BSl* 27, 1966, p. 92-97.

280 *Vie de Dalmatios*, p. 701.

281 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6049, I, p. 230, trad. p. 338.

282 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 47, *PO* 89 (18.4), p. 677–678.

283 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6203, I, p. 381, trad. p. 529 ; *PmbZ* 5778.

284 *Vie de Grégoire d'Agrigente*, 29, p. 180, trad. p. 491.

285 *Vie d'Antoine le Jeune* B, 5, p. 213. Sur Antoine le Jeune († 865, *BHG* 142-143a, *PmbZ* 534), disciple de l'ascète Jean, près de Jérusalem, gouverneur du thème des Cibyrrhéotes, puis moine en Attalia, Bithynie et à

La coexistence de ces deux manières de vivre dans une seule communauté est perçue comme normale par la mentalité byzantine, car les fonctions et les rôles étaient divisés au sein de chaque monastère. En même temps, l'unité entre les frères était gardée. Alypios le Stylite, en haut de sa colonne, et la communauté de ses disciples, en bas, chantaient ensemble des hymnes à Dieu et à ses saints[287]. Chaque vendredi et dimanche, les moniales du monastère fondé par Auxence montaient en haut de la montagne, à l'ermitage du saint, pour recevoir ses instructions et ses conseils spirituels[288]. Deux cents ans plus tard, au 7e siècle, Anne, la supérieure du même monastère, restait isolée dans sa cellule et elle fut trouvée toute seule au moment de l'occupation du couvent par les soldats de Constantin V, alors que les autres sœurs se trouvaient dans l'église, en prière[289]. De fait, tous ces cas sont prévus par la législation byzantine, car dans une *Novelle* Justinien avait déjà prévu l'existence des cellules individuelles de certains moines à l'intérieur des couvents cénobitiques[290].

Le modèle se conserve dans toute l'histoire du monachisme byzantin. La *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien nous présente le cas de deux moines qui ont décidé de bâtir ensemble un monastère près de Constantinople. Après l'achèvement de la construction, l'un d'entre eux, Philothée « se prépara une cellule d'hésychaste pour vivre en reclus »[291], tandis que l'autre assuma l'économat du monastère. Selon une première rédaction du *typikon* du monastère de la Théotokos Évergétis, l'higoumène pouvait être reclus ou cénobite, selon sa propre volonté[292]. Les moines avaient le droit de suivre cet exemple, comme le fait Néophyte, un siècle plus tard, reclus du même couvent, et devenu en 1153 patriarche de Constantinople[293].

Tous ces arguments attestent que la distance entre les modèles cénobitique et anachorétique n'était pas aussi grande, dans la région de la capitale, comme nous avons parfois la tendance à le considérer. Le passage de la vie commune à la vie solitaire, suivi par le retour dans la communauté est souvent rencontré et, en général, on observe une harmonie entre les

---

Constantinople, voir MENTHON, *L'Olympe de Bithynie…*, p. 150-156 ; F. HALKIN, « Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863 (d'après un texte inédit) », *AB* 62, 1944, p. 187-225.

286 Cf. J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s – fin du IXe s.)*, I-II, Bruxelles 1983, I, p. 52–61.

287 *Vie d'Alypios le Stylite*, 20, p. 163–164. Sur Alypios le Stylite († vers 614, *BHG* 64-66), ermite dans la région de Phrygie, près d'Hadrianoupolis, voir DELEHAYE, *Les saints stylites*, LXXVI-LXXXVI

288 *Vie d'Auxence* A, 62, *PG* 114, 1432B.

289 *Vie d'Étienne le Jeune*, 34, p. 133, trad. 229.

290 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 36.

291 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 145, p. 214-215 : *κελλίον ἡσυχαστικὸν ἑαυτῷ κατασκευάσα εἰς ἔγκλεισρον*.

292 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 13, p. 46–49.

293 Cf. R.H. JORDAN, R. MORRIS, *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis, Constantinople (11th-12th Centuries): Introduction, Translation and Commentary*, Farnham (Surrey) - Burlington (Vermont) 2012, p. 12 et n. 64.

cénobites et les ermites de tradition constantinopolitaine. Dans ces conditions, les deux catégories de moines ne pouvaient avoir que des traditions semblables.

L'existence d'habits distincts, du « petit » habit pour les cénobites et du « grand » habit pour les ermites est donc difficile à envisager à l'époque de Théodore Stoudite. Ni la Palestine, ni la région de Constantinople ne connaissaient un tel usage. Le petit habit est simplement le vêtement des novices selon la tradition palestinienne, qui avait développé une procédure différente de réception des candidats. Au vu de ce contexte, les moines de provenance ou d'influence palestinienne sont les seuls interlocuteurs possibles de Théodore dans la dispute sur le petit habit.

2.1.4. Les moines palestiniens à Byzance

L'idée que les traditions monastiques présentent des traits distincts d'une région à l'autre est évidente. L'étude du rituel monastique de la profession jusqu'au 9e siècle montre qu'il n'était pas un phénomène uniforme, et que chaque région a développé ses propres variantes d'office religieux. On constate par exemple cette différence entre le rituel appliqué dans les communautés de Pacôme ou de Schenoute d'Attripé en Égypte, et celui décrit par le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Pour cette raison, la dispute sur le petit habit peut être vue comme une conséquence de la rencontre antagonique entre deux ou plusieurs traditions régionales, et entre les modes de vie monastique proposées par ces modèles locaux. Dans notre cas, entre les modèles constantinopolitain et palestinien.

La question qui se pose vise la modalité pratique d'interaction entre les deux traditions. Les sources des siècles « obscurs » sont lacunaires en ce qui concerne une présence monastique orientale dans la région de Constantinople. Dans le cadre de cette analyse, deux séries d'arguments doivent être présentées.

La première est liée à la migration d'une partie de la population de langue grecque tombée sous la domination perse, et puis arabe, vers les territoires plus sûrs de l'Empire : Constantinople, l'Asie Mineure, l'Afrique, Rome ou l'Italie byzantine. Il est difficile de chiffrer exactement le phénomène, mais il ne peut être ignoré[294]. Les moines ne sont pas non plus restés

[294] Voir quelques exemples des migrants d'Orient après la conquête arabe dans AHMAD IBN-JABIR AL-BALADHURI, *The Origins of the Islamic State*, I-II., trad. P.K. HITTI, F.C. MURGOTTEN, New York 1916-1924, I, p. 180 ; 189 ; 194–195 ; 227 ; 231 ; 348, cf. P. CHARANIS, « Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century », *DOP* 13, 1959, p. 28, n. 25. Sur la migration en Afrique voir J.-J. GAVIGAN, *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum*

en dehors de cette migration, fait souligné notamment par M.-F. Auzépy dans ces dernières années[295]. Parmi eux on compte Jean Moschos et Sophrone, moines de Saint-Théodose, qui quittent Alexandrie pour Rome en apprenant la prise des Saints Lieux par les Perses en 614[296] ; Maxime le Confesseur, originaire probablement de la Palestine[297] ; Théodore de Tarse, réfugié à Constantinople, puis à Rome[298] ; ou André de Crète, qui, envoyé en mission diplomatique à Constantinople préfère rester dans la capitale[299], pour ne citer que les plus connus. Une présence monastique orientale est attestée d'une manière constante dans cette période à Rome et dans le sud de l'Italie[300].

À Constantinople, les moines de Palestine disposaient d'au moins un lieu privilégié, le monastère de Chôra, où les envoyés du patriarche de Jérusalem, les pèlerins et les réfugiés de

---

(Bibliotheca Augustiniana medii aevi, ser. II, 1), Turin 1962, p. 246–249. Pour l'Italie du sud, le sujet a été lié aux invasions avaro-slaves en Balkans, voir A. GUILLOU, « La Sicile byzantine. État de recherche », *BF* 5, 1977, p. 107–111. On peut ajouter aux causes des mouvements des populations la famine de 686, qui a provoqué un vague des migrants syriens dans l'Empire, cf. THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6179, I, p. 364, trad. p. 507.

295 Voir AUZÉPY, « Le rôle des émigrés orientaux… », p. 431–458.

296 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, Prologue, p. 243–244. Sur Sophrone de Jérusalem († 638, *CPG* 7635-7653), voir CHR. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (TH 20), Paris 1972 ; H. CHADWICK, « John Moschus and his Friend Sophronius », *JThS* 25, 1975, p. 41-74.

297 *Vie de Maxime le Confesseur (syr.)*, 19–20 ; 23–24, p. 317–319. Voir à ce sujet P. ALLEN, « Blue-print for the Edition of Documenta ad Vitam Maximi Confessoris spectantia », dans *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday*, éd. C. LAGA, J.A. MUNITZ, L. VAN ROMPAY (OLA 18), Leuven 1985, p. 11-21 ; CH. BOUDIGNON, « Maxime était-il constantinopolitain ? », dans *Philomathestatos: Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Five Birthday*, éd. B. JANNSSENS, B. ROOSEN, P. VAN DEUN (OLA 137), Leuven 2004, p. 1-43.

298 BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 3, 1, 3, II (SC 490), p. 194–197. Sur Théodore de Tarse / Canterbury († 690), moine originaire de Cilicie, éduqué à Antioche et Édesse, résident dans un monastère de rite oriental à Rome, puis archevêque de Canterbury, voir A.G.C. SAVVIDES, « Theodore of Tarsus Greek Archbishop of Canterbury in A.D. 668/9-690 », *EEBΣ* 47, 1987-1989, p. 97-108 ; M. LAPIDGE (éd.), *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on his² Life and Influence* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 10), Cambridge 1995.

299 *Vie d'André de Crète*, 4, p. 172–173. Sur André de Crète († 740, *BHG* 113-114c, *PmbZ* 362, *CPG* 8170-8219), originaire de Damas, lecteur et moine à Jérusalem, diacre à Sainte-Sophie et évêque de Gorthyne, en Crète, voir S. VAILHÉ, « Saint André de Crète », *EO* 5, 1902, p. 378-387 ; M.-F. AUZÉPY, « La carrière d'André de Crète », *BZ* 88, 1985, p. 1-13 ; M.B. CUNNINGHAM, « Andrew of Crete: A High-style Preacher of the Eighth Century », dans M.B. CUNNINGHAM, P. Allen (éd.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* (New History of the Sermon 1), Leiden 1998, p. 267-293.

300 Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettre aux catholiques de Sicile*, *PG* 91, 112–132 ; *Vie de Michel le Syncelle*, 6, p. 56–57. Voir aussi SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome…*, I, p. 17–31 ; S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Siciliae nell'Italia meridionale prenormanne* (Instituto italiano per gli studi storici 14), Naples 1963 ; A. GUILLOU, « Grecs d'Italie du Sud et de Sicile au Moyen Âge : les moines », *MAH* 75, 1963, p. 79-110, ici p. 81–83 ; A. PERTUSI, « Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medio evo », dans *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale, Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969*, I-III (Italia Sacra 20-22), Padova 1972-1973, II, p. 473-520, ici p. 501-503 ; B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, I-II (Le monde byzantin), Paris 1992, II, p. 365–374.

Palestine trouvaient toujours l'hospitalité[301]. En même temps, les moines égyptiens étaient reçus dans le couvent de Saint-Jean-Baptiste, nommé souvent « le monastère des Égyptiens », et qui gardait les reliques de Patapios[302]. La législation sur la vie monastique du concile in Trullo (691-692) semble être aussi influencée par cette migration monastique orientale vers la capitale, particulièrement les canons 41 et 42, qui règlementent la vocation d'ermite. W. Nissen et P. Hatlie les considèrent simplement comme une correction canonique tardive à une situation existante de longue date, mais en règle générale les canons, comme les traités doctrinaires, reflètent une réaction exacte par rapport à un problème ecclésiastique concret de l'époque à laquelle ils ont été formulés. On doit accepter plutôt l'opinion de J. Haldon, qui suggère une affluence de moines itinérants sans juridiction à Constantinople et dans les régions limitrophes, en rapport direct avec la délocalisation des populations provinciales. Les stylites et les ermites aux cheveux longs qui n'appartenaient à aucun monastère, venus en grande partie d'Orient, sont obligés d'entrer dans une communauté, de s'exercer pendant trois ans à la vie cénobitique, un an de plus à la porte d'un ermitage, et puis de devenir de vrais reclus, dans la solitude[303]. Ces canons doivent être mis en rapport avec deux autres qui obligent les évêques et les clercs qui « sous prétexte d'une incursion barbare » avaient abandonné leur poste, à revenir dans les diocèses mères dès le départ de la nation barbare[304].

En dehors des ascètes situés à la périphérie de la discipline ecclésiastique, d'autres ont fondé des communautés stables et se sont intégrés à la vie monastique de l'Empire. C'est le cas du moine palestinien Étienne, qui fonde en Bithynie, au temps du patriarche Germain (715–730), le monastère de Chènolakkos[305]. Au début du siècle suivant, Eustrate, moine ordonné prêtre à

---

301 La *Vie* de Michel le Syncelle cite une ancienne tradition selon laquelle Chôra aurait offert l'hospitalité aux moines palestiniens dès son construction par Justinien. À cette époque, Sabas, envoyé par le patriarche Pierre de Jérusalem à Constantinople, aurait visité le monastère. Voir *Vie de Michel le Syncelle*, 28, p. 106–109. La tradition est mentionnée aussi dans la *Vie* de Théodore de Chôra. Voir la relation entre ces sources dans AUZÉPY, « De la Palestine à Constantinople… », p. 211 et n. 199. En 813 Michel Ier accueille probablement à Chora les moines de la Terre Sainte réfugiés à Constantinople à la suite des raids arabes, cf. THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6305, p. 499, trad. p. 683, tandis que Michel le Syncelle, Théodore et Théophane Graptoi, arrivés à Constantinople vers 814, sont logés par l'empereur dans le même monastère, cf. *Vie de Michel le Syncelle*, 9, p. 62-63. Voir aussi JANIN, *Constantinople*, p. 531-538 ; J. GUILLARD, « Un 'quartier' d'émigrés palestiniens à Constantinople au IXe siècle ? », *RESEE* 7/1, 1969, p. 73-76, qui sugère l'existence d'un quartier dédié aux émigrants palestiniens autour de Chôra.

302 *Vie de Patapios*, *PG* 97 1234A. Voir JANIN, *Constantinople*, p. 11-12.

303 *Concile in Trullo*, *Canons*, 41–42, p. 41–42, trad. p. 177–180 ; W. NISSEN, *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts*, Hamburg 1897, p. 27–28 ; HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 236–237 ; J. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge 1997[2], p. 366. La présence des nombreux stylites à Constantinople est mentionnée en 641 en lien avec une forte tempête qui les avait détruit les colonnes, cf. GEORGES LE MOINE, *Chronique*, II, p. 697.

304 *Concile in Trullo*, *Canons*, 18, p. 33, trad. p. 149–150 ; 37, p. 38, trad. p. 171–172.

305 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 392. Voir JANIN, *Grands centres*, p. 189–190.

Jérusalem, devient stylite dans la région d'Attalia. C'est lui qui donne l'habit monastique à Antoine le Jeune et à son serviteur vers 825[306].

En ce qui concerne le mont Olympe, l'absence des sources a conduit à de nombreuses interprétations. D'une part, F. Dvornik et B. Menthon contestent ou ignorent une présence monastique palestinienne, tandis qu'A. Baumstark ou Th. Pott la considèrent comme normale. Le dernier cite aussi un article encore inédit de M. Arranz, qui parle « d'innombrables colonies de moines d'origine orientale et palestinienne » installées au mont Olympe pour échapper aux invasions arabes[307]. Sans exagérer le phénomène, nous pensons qu'il ne doit pas être négligé. En ce sens, un argument important réside dans un petit fragment de la *Vie* d'Euthyme le Jeune, écrite au début du 10e siècle par son disciple Basile. Avant son départ au mont Athos, vers 858, Euthyme sollicite et reçoit au mont Olympe, des mains de l'ascète Théodore, *τὴν τελείωσιν τοῦ ἁγίου σχήματος*, puis il reste sur place jusqu'au huitième jour, pour la prière du congé[308]. Il s'agit de la première mention dans les régions proches de Constantinople de ce rituel palestinien de l'enlèvement du *κουκούλιον* mentionné dans la *Vie* de Syméon d'Édesse[309], connu probablement au 7e siècle par Théodore de Tarse, futur archevêque de Canterbury[310], et décrit au 8e siècle dans *Barberini gr. 336*[311]. Le fait nous permet de supposer que l'ascète Théodore est l'un des moines de tradition palestinienne qui vivaient sur le mont Olympe à cette époque[312].

Les moines d'Orient sont aussi considérés comme les initiateurs de la vie ascétique sur le mont Latros, près de Milet. Selon les *Vies* de Paul le Jeune et Nicéphore de Milet et

306 *PmbZ* 1823 ; *Vie d'Antoine le Jeune* A, 22, p. 202.

307 F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933, p. 112–147 ; MENTHON, *L'Olympe de Bithynie…* ; A. BAUMSTARK, « Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus », *OrChr* 2, 1927 (3e s.), p. 22 ; POTT, *La réforme liturgique byzantine…*, p. 104–113. Sur le monachisme sur le mont Olympe voir aussi JANIN, *Grands centres*, p. 127-192 ; A.-M. TALBOT, « Les saintes montagnes à Byzance », dans KAPLAN, *Le sacré et son inscription dans l'espace…*, p. 263-275, ici p. 265 ; M.-FR. AUZÉPY, « Les monastères », dans B. GEYER, J. LEFORT (éd.), *La Bithynie en Moyen Âge* (RB 9), Paris 2003, p. 431-458, p. 432–433.

308 *Vie d'Euthyme le Jeune*, 14, p. 180.16 : *τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ, εὐχῆς αὐτῷ γενομένης τῆς ἀπολύσεως*, trad. p. 43. Sur Euthyme le Jeune († 898, *BHG* 655, *PmbZ 1851*), moine sur le mont Olympe et dans la région de Thessalonique, précurseur du monachisme sur le mont Athos, voir D. PAPACHRYSSANTHOU, « La Vie de saint Euthyme et la métropole de Thessalonique à la fin du IXe et au début du Xe siècle », *REB* 32, 1974, p. 225-245 ; EAD., « Le monachisme athonite : ses origines, son organisation », dans *Actes du Prôtaton*, p. 1-164, ici p. 22-31.

309 *Vie de Syméon d'Édesse*, 6, p. 65-66, trad. p.116-118.

310 Cf. *Pénitential de Théodore de Canterbury*, 2, 3, 3, dans *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal* Libri Poenitentiales *and Selections from Related Documents*, éd. J. MCNEILL, H.M. GAMER, New York 1990, p. 201 : « and for seven days he shall veil his head with his cowl, and on the seventh day the about shall remove the veil as in the baptism the priest is accustomed to remove the veil of infants ».

311 *Bar 336*, 255-256, p. 226-229, trad. 371-373. Voir aussi Annexe 1.

312 Sur le rituel de l'enlèvement du *κουκούλιον* et le symbolisme du « huitième jour » voir WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 177–184 ; G.N. FILIAS, *Ἡ ἔννοια τῆς "Ὀγδόη Ἡμέρα" στὴ λατρεία τῆς Ὀρθοδόξης Ἐκκλησίας*, Athènes 2001, p. 155–217 ; G. PODSKALSKY, « Ruhestand oder Vollendung? Zur Symbolik des achten Tages in der griechisch-byzantinischen Theologie », dans G. PRINZING, D. SIMON (éd.), *Fest und Alltag in Byzanz*, München 1990, p. 157–166.

l'*hypotypôsis* de Christodoulos pour le monastère de Patmos, textes des 10e et 11e siècles, les débuts du monachisme dans cette région sont déterminés par l'arrivée des moines originaires du mont Sinaï, à cause de la conquête ou des attaques des musulmans, probablement au 7e siècle[313]. Qu'il s'agisse d'une légende pieuse ou d'un fait historique reste difficile à préciser. Pourtant, on constate que l'idée d'une présence monastique orientale aux 7e et 8e siècles à Constantinople et dans les environs revient d'une manière systématique, et qu'elle doit être prise en considération.

Un deuxième aspect, qui soutient cette approche, est lié à la forte influence palestinienne sur la doctrine, la spiritualité et la vie liturgique de la capitale. Pendant les disputes sur les images, la position orthodoxe des moines de Palestine est souvent invoquée par les iconodoules constantinopolitains[314]. Les relations entre eux étaient étroites. Théodore Stoudite envoya en 818 des lettres au patriarche de Jérusalem et aux higoumènes de Saint-Sabas et de Saint-Chariton pour solliciter leur aide contre le courant iconoclaste[315]. En même temps, le modèle cénobitique palestinien est utilisé par Théodore Stoudite pour réformer la vie monastique dans ses communautés[316], tandis que plusieurs aspects du *typikon* et de l'hymnographie palestiniens sont intégrés dans la synthèse liturgique réalisée à Constantinople, et notamment à Stoudios[317]. Il est vrai que le monachisme palestinien a parfois été invoqué d'une manière rhétorique, seulement pour justifier une doctrine ou une pratique ascétique de la capitale, en raison de son prestige et de sa popularité. Mais au-delà de cettes pratiques, il faut reconnaître que le modèle monastique palestinien gagne aux 7e et 8e siècles une position privilégiée dans la vie ecclésiastique constantinopolitaine.

Notre analyse conduit vers l'idée d'une forte présence palestinienne dans la capitale ou en Asie Mineure. Arrivés à Constantinople et dans ses environs, les moines orientaux avaient déjà réussi à la fin du 8e siècle à faire connaître la tradition de leur région. Les avertissements de Théodore sur l'usage palestinien du petit habit n'expriment donc qu'une réaction à la nouvelle pratique, répandue par ces moines.

---

313 *Vie de Paul le Jeune*, 8, p. 33 ; *Vie de Nicéphore de Milet*, 14, p. 145–146 ; *Hypotypôsis de Patmos*, 3, p. 60, trad. p. 579. Sur le centre monastique du mont Latros voir H. DELEHAYE, « Vie de Paul le Jeune († 955) et la chronologie de Métaphraste », dans ID., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966, p. 84-116, ici p. 94–105 ; JANIN, *Grands centres*, p. 216–240 ; P.L. VOKOTOPULOS, « Λάτρος », *EEBΣ* 35, 1966–1967, p. 69–106 ; TALBOT, « Les saintes montagnes à Byzance », p. 266.

314 Cf. AUZÉPY, « De la Palestine à Constantinople… », p. 214–215.

315 THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, 276–278, II, p. 409–418. Voir aussi *Ibid.*, 555, II, p. 849–852, lettre datée entre 809 et 811, adressée à l'higoumène du monastère de Saint-Sabas.

316 Cf. LEROY, « La réforme studite », p. 190.

317 ARRANZ, « Les grandes étapes… », p. 55 ; 63–67 ; TAFT, « Mount Athos… », p. 182 ; AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin*, p. 155-167.

2.1.5. Constantinople et Jérusalem

En utilisant le titre d'un roman de Ch. Dickens, R. Taft a résumé l'histoire de la Liturgie des Heures dans une expression qui est désormais consacrée parmi les liturgistes : « le conte de deux cités ». En effet, Jérusalem et Constantinople ont marqué d'une manière fondamentale le développement de la tradition liturgique de l'Orient. Après une période durant laquelle des traditions distinctes se sont développées, les deux villes se sont alternées dans le rôle de premier centre d'influence : Jérusalem, jusqu'au 9e siècle, puis Constantinople, après une période où règne un certain équilibre, et surtout après 1009, l'an de la dévastation de l'église de la Résurrection par le calife al-Ḥākim, puis Jérusalem à nouveau, après 1204 et au temps du mouvement hésychaste[318].

Les deux villes ont toujours été en concurrence sur différents plans. En imposant sa nouvelle capitale, Constantin l'avait pensée comme la « nouvelle Rome » et la « nouvelle Jérusalem » tout à la fois[319]. Si la première appellation gagne du terrain surtout après la chute de l'Empire Romain d'Occident, étant conservée jusqu'à aujourd'hui dans la titulature du patriarche de Constantinople, la seconde a connu un succès relatif. Les gestes d'une grande valeur symbolique comme la translation d'une partie de la Sainte-Croix ou des saintes reliques à Constantinople, l'établissement de la capitale comme le premier siège politique et ecclésiastique oriental, la construction de l'église Sainte-Sophie comme une réplique au temple de Solomon[320], ou encore la promotion dans la mentalité collective de la conception de « ville sainte »[321], n'ont jamais réussi à imposer Constantinople au-dessus de Jérusalem, sur le plan religieux. La Palestine reste par excellence la « Terre Sainte ». Cela est évident dans la littérature apocalyptique, qui place souvent la fin du dernier empereur byzantin à Jérusalem, et pas à Constantinople[322].

---

318 TAFT, « A Tale of two cities… », p. 22–23 ; ID., *The Byzantine Rite…*, p. 56-60. Voir aussi ARRANZ, « Les grandes étapes… », p. 46–47.

319 G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Bibliothèque byzantine, Études 7), Paris 1974, p. 43–47 ; 408–409.

320 *Patria de Constantinople*, I, p. 105.3-5.

321 Pour le dernier aspect, voir un épisode de la *Vie* de Daniel le Stylite, qui est encouragé à visiter Constantinople, « la deuxième Jérusalem », et à abandonner son projet de partir dans la Terre Sainte, *Vie de Daniel le Stylite*, 10, p. 12, trad. p. 99. Voir aussi CH. MESSIS, « Littérature, voyage et politique au XIIe siècle : L'*Ekphrasis des lieux saints* de Jean 'Phocas' », dans V. VAVŘÍNEK, P. ODORICO, V. DRBAL (éd.), *Ekphrasis. La représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Réalités et imaginaires* = *BSl* 69/3 Supplementum, 2011, p. 160–166.

322 A. VASILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moscou 1893, réimp. 1992, p. 42-43 ; *Patria de Constantinople*, II, p. 268.10-269.2 ; *Apocalypse d'André Salos*, 114-121, éd. et trad. L. RYDEN, « The Andreas Salos Apocalypse: Greek Text, Translation and Commentary », *DOP* 28, 1974, p. 197-261, ici p. 206, trad. p. 219. Cf. P.J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley - Los Angeles - London 1985, p. 162-164 ; 174-175 ; É. PATLAGEAN, « La double Terre sainte à Byzance. Autour du XIIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 49, 1994, p. 459–469, repris dans EAD., *Figures du pouvoir à Byzance*

Au vu de ce contexte social et ecclésiastique, il est nécessaire de penser aux évolutions et aux changements liturgiques mentionnés auparavant en rapport avec la vie monastique, car les moines ont toujours été les meilleurs intermédiaires entre les deux traditions et c'est par ceux-ci qu'elles ont souvent dialogué et se sont confrontées. C'est la raison pour laquelle nous pensons que l'histoire du monachisme byzantin est aussi un « conte de deux cités ». Sans les opposer, les traditions monastiques constantinopolitaine et palestinienne nous offrent deux profils distincts. Elles doivent donc être analysées à cette aune.

On doit admettre que les moines critiqués par Théodore Stoudite sur la question du petit habit sont les ascètes de tradition ou d'influence palestinienne. Ceux-ci sont les premiers à avoir utilisé le terme « petit » habit dans la région de la capitale, tout d'abord sans aucun rapport avec la division de la profession monastique à laquelle nous pensons aujourd'hui. À cette époque, le « petit » habit était seulement l'habit des novices, comme l'atteste *Barberini gr. 336*. Accompagné de la tonsure du candidat, ce rituel jouissait parmi les Palestiniens d'une place plus importante que celui du « premier » habit dans le milieu constantinopolitain. La dispute n'a pas lieu entre deux styles de vie monastiques, cénobitique et érémitique, mais entre deux traditions régionales, constantinopolitaine et palestinienne. Cette interprétation offre des conséquences importantes pour l'étude de l'évolution ultérieure de ce rituel monastique.

La critique de Théodore sur le « petit » habit est ainsi comprise comme un double rejet. D'une part, le grand higoumène conteste la procédure et la terminologie utilisées par les Palestiniens, qui avaient introduit, selon lui, une duplicité à l'intérieur de la profession monastique. L'habit n'est pas en même temps « petit » et « grand ». Théodore rejette le premier terme, car le *σχῆμα* est unique, comme le baptême, et la division entre les habits contient une contradiction interne destructrice. Selon cette logique, le *πρῶτον σχῆμα* ou l'*ἔνδυμα τῆς ὑποταγῆς*, l'habit porté parfois par les novices dans le milieu constantinopolitain, ne pouvait jamais revendiquer le nom de *μικρὸν σχῆμα*, comme le proposaient les Palestiniens.

D'autre part, Théodore ne veut rester impassible devant l'influence de l'esprit monastique venu de la Palestine, qui jouissait dans la capitale et ailleurs de beaucoup respect. Quelques migrations de moines stoudites vers les monastères d'influence palestinienne ne sont pas exclues. Sans être tous anachorètes, mais proches d'une tradition plus ascétique, les Palestiniens avaient sûrement accentué les différences entre les cénobites et ermites, soulignant la supériorité

(IXe-XIIe siècle), Spolète 2001, 209–222 ; CONGOURDEAU, « Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique », dans KAPLAN, *Le sacré et son inscription…*, p. 125–136, ici p. 135–136.

spirituelle de la solitude contre la vie commune, concept toujours présent dans la mentalité religieuse. Tous ces aspects restent inacceptables pour Théodore et pour les stoudites qui le suivront.

2.2. Le rituel du *πρόσχημα* monastique (9e-10e siècles)

Après la période iconoclaste, le monachisme byzantin entre dans une période de forte réaffirmation sociale et culturelle. Les persécutions des moines, suivies de la reconnaissance publique de leur contribution à la victoire du culte des images, ont joué un rôle important dans ce processus. Au vu de ce contexte, les sources sur la vie ascétique, et donc sur la profession monastique, sont plus nombreuses[323].

La tradition stoudite

Dans la région de la capitale, la procédure la plus utilisée pour la réception des novices est celle stoudite. Concentré dans la formule : habit de soumission, sans tonsure - noviciat - tonsure et habit monastique, le modèle est confirmé dans la deuxième moitié du 10e siècle dans la *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien. Lorsque celui-ci entre à Stoudios, il reçoit comme novice un habit grossier, le *σάκκος τῆς γυμνασίας τῶν ἀρετῶν*, mais il est tonsuré et revêtu de l'*ἅγιον σχῆμα* plus tard, à Saint-Mamas[324]. Le temps du noviciat est fixé en 861 par le synode prime-second de Constantinople à trois ans. Les personnes connues ou d'une condition sociale élevée pouvaient être tonsurées six mois plus tard[325]. C'est le cas d'Évariste qui, à 24 ans, vers 843, après six mois de vie monastique près de l'ascète Jean, se présente au monastère de Stoudios, muni d'une lettre de recommandation pour l'higoumène. Naucrace, le successeur de Théodore, reconnaît en lui un parent de Théoctiste Bryennios. Il l'admet à son monastère et lui donne rapidement l'habit, changeant son ancien nom de Sergius avec Évariste[326]. Les monastères du mont Olympe suivaient la même procédure de réception, malgré d'autres différences qui les individualisaient par rapport au monachisme stoudite. Voilà pourquoi Iôannikios reçoit en 806, au même moment,

323 Déjà au concile de Nicée, en 787, 132 moines sont invités pour participer et signer un décret de la quatrième session, voir MANSI 13, 152-156 ; JANIN, *Grand centres*, p. 427-441. Sur le monachisme byzantin de cette époque voir JEAN V D'ANTIOCHE, *Contre le charisticariat*, p. 104-105 ; PAPACHRYSSANTHOU, « La vie monastique… » ; KAZHDAN, « Hermitic, Cenobitic and Secular Ideals in Byzantine Hagiography… » ; R. MORRIS, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995. Sur les rituels de la prise de l'habit monastique voir WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 84-93.

324 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 11 et 24, p. 18-19 et 34-35.

325 *Synode prime-second de Constantinople, Canons*, 5, p. 455-457.

326 *Vie d'Évariste*, 8, p. 302.

la tonsure et l'habit monastique, après douze ans de solitude[327]. Une procédure similaire est mentionnée pour Constantin le Juif, qui devient moine immédiatement après son baptême, et pour Basile, le frère de Paul le Jeune, moine dans la laure du saint Élie sur le mont Olympe[328].

En dehors de la région de la capitale, en Asie Mineure, Athanase le Thaumaturge entre dans le monastère Traian après une période de vie solitaire et reçoit *τὸ μέγα καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα*[329], tandis qu'à la fin du 9e siècle, le jeune Luc, le futur stylite, est accepté comme novice par un ascète, étant tonsuré et vêtu d'un habit de peau[330]. La tonsure accompagne toujours la vêture, comme dans un récit de Paul de Monembasie de la deuxième moitié du 10e siècle[331]. Dans des circonstances semblables, Théodora de Thessalonique reçoit au moment de son entrée au monastère *τὸ ἅγιον σχῆμα τῶν μοναχῶν*, la présence de sa parente Anne comme higoumène du couvent facilitant son admission[332].

L'utilisation la plus connue du modèle stoudite dans cette période est celle d'Athanase l'Athonite. En ce qui concerne l'entrée au monastère, l'*hypotypôsis* de Lavra reprend en intégralité les dispositions de l'*hypotypôsis* de Stoudios. Le nouveau venu restait deux ou trois semaines à l'hôtellerie, ensuite il recevait l'habit monastique ordinaire[333]. Le noviciat jusqu'à la tonsure était en général d'une année, mais plus court pour les hommes pieux ou jouissant d'une

---

327 *Vie d'Iôannikios par Sabas*, 13, p. 344.

328 *Vie de Constantin le Juif*, 12, p. 632 ; *Vie de Paul le Jeune*, 2, p. 22 : *καὶ τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς σύναμα καὶ κοσμικαῖς φροντίσιν ἀποκείρεται, καὶ μοναχικοῖς ἀμφίοις οἷα δὴ παρασήμοις βίου τοῦ κατὰ Χριστὸν ἐνσημαίνεται.*

329 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 725-728. Sur Athanase le Thaumaturge (9e siècle, *BHG Nov. Auct.* 2047n, *PmbZ* 678), ermite en Asie Mineure, voir R. JANIN, « Athanase le Thaumaturge », *DHGE* 4, 1398.

330 *Vie de Luc le Stylite*, 5, p. 200. Sur Luc le Stylite († 972, *BHG* 2239, *PmbZ* 24758), ermite sur le mont Olympe et dans la région de Constantinople, voir DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. LXXXVI-CV ; DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople… », *Byz* 25-27, 1957, p. 839-852 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 260-262.

331 PAUL DE MONEMBASIE, *Récits édifiants*, 1, 1, p. 36-37.

332 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 21, p. 108 : *τοῖς οὖν ῥηθεῖαν καὶ πλείστοις ἄλλοις αὐτὴν κατηχήσασα, ἐποίησεν ἐξαυτῆς δοθῆναι, καθὼς ἔθος ἐστί, τῷ ἱερεῖ τὸ ψαλίδιον. καὶ ἀπεκάρθη καὶ ἐνεδύθη τὸ ἅγιον σχῆμα τῶν μοναχῶν, καὶ μετεκλήθη τὸ ὄνομα αὐτῆς Θεοδώρα*, trad. anglaise p. 183 : « After instructing her with these and many other words, <Anna> immediately arranged for the scissors to be given to the priest, as is customary. And she was tonsured and donned the holy monastic habit, and changed her name to Theodora. » Sur Théodora de Thessalonique († 892, *BHG* 1737-1741, *PmbZ* 7285) voir É. PATLAGEAN, « Théodora de Thessalonique. Une sainte moniale et un culte citadin (IXe-XXe siècle) », dans S.B. GAJANO, L. SEBASTIANI (éds.), *Culto dei santi instituzioni e classi sociali in età preindustiale*, Rome 1984 ; A.-M. TALBOT, « Family Cults in Byzantium: The Case of St Theodora of Thessalonike », dans J.O. ROSENQVIST (éd.), *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday* (SBU 6), Uppsala 1996, p. 49-69 ; É. MALAMUT, « La moniale à Byzance aux 8e - 12e siècles », dans *Τάσεις του ορθόδοξου μοναχισμού, 9ος-20ος αιώνες. Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου που διοργανώθηκε στα πλαίσια του Προγάμματος «Οι δρόμοι του ορθόδοξου μοναχισμού: Πορευθέντες μάθετε», Θεσσαλονική, 28 Σεπτεμβρίου -2 Οκτωβρίου 1994* (EIE/IBE-BΣ 1), Athènes 1996, p. 63-75, ici p. 63-66 ; M. KAPLAN, « La *Vie de Théodora de Thessalonique*, un écrit familial », dans L. BRUBAKER, S. TOUGHER (éd.), *Approaches to the Byzantine Family* (BBOS 14), Farnham (Surrey) - Burlington (Vermont) 2013, p. 285-301.

333 *Hypotypôsis de Lavra*, p. 135-136, trad. [18], p. 225.

certaine notoriété, selon le jugement de l'higoumène[334]. Le *typikon* de l'empereur Jean Tzimiskès accepte pour les novices, et aussi pour les moines, la possibilité de changer leur père spirituel ou le monastère de résidence, avec la bénédiction de l'ancien conducteur[335]. De même, les *Vies* d'Athanase l'Athonite réaffirment que la profession monastique est unique, comme le baptême et critiquent l'utilisation de plusieurs noms attribués au saint habit[336], même si le fondateur du monachisme athonite l'avait revêtu lui-même deux fois.

La tradition palestinienne

Concernant le modèle palestinien, qui place la tonsure à l'entrée au monastère, les sources sont moins nombreuses. Le seul texte littéraire qui témoigne dans cette période d'une telle procédure est la *Vie* de Luc le Jeune, écrite dans la deuxième moitié du 10e siècle. En arrivant dans un monastère de la région d'Athènes, le jeune Luc reçoit la tonsure et *τὸ σχῆμα τῶν εἰσαγομένων*, appelé aussi le *μικρὸν σχῆμα*[337]. Quelques années plus tard, pendant la première période de son anachorèse, Luc est vêtu du *μεγάλο σχῆμα,* appelé aussi *τὸ ἀποστολικὸν καὶ μακάριον σχῆμα*, par deux moines qui le visitent dans sa cellule[338].

Plusieurs pénitentiels monastiques probablement de la fin de cette période mentionnent la distinction *μικρὸν σχῆμα* - *μέγα σχῆμα* ou *μικρόσχημος* - *μεγαλόσχημος*. Il s'agit de quelques textes difficiles à dater transmis sous le nom de Jean Chrysostome[339], Jean IV de Constantinople[340], Théodore Stoudite[341] ou Nicéphore de Constantinople[342]. Une partie d'entre eux ont déjà été évoqués dans le sous-chapitre antérieur. Nous ne pensons pas que ces textes expriment une évolution dans la pratique monastique constantinopolitaine. Par contre,

334 *Typikon de Lavra*, p. 119, trad. [50], p. 263 ; *Typikon de Tzimiskès*, 3, p. 210, trad. p. 236.

335 *Typikon de Tzimiskès*, 4-5, p. 210-211, trad. p. 236-237.

336 *Vie d'Athanase l'Athonite* A, 89.15-19, p. 41-42 : *πῶς τολμᾷ τις καινῶν ὀνομάτων ποιητὴς ἀναφαίνεσθαι καὶ κατατέμνειν τὸ μέγα καὶ καινὸν ὄνομά τε καὶ σχῆμα τοῦ μοναχοῦ εἰς ὀνομάτων διαφοράς, ὡς τὸν μὲν τοῦδε, τὸν δὲ τοῦδε, καὶ μὴ τοῦ Χριστοῦ καλεῖσθαι πάντας* ; *Vie* B, 29.49-52, p. 159, trad. anglaise p. 215-217.

337 *Vie de Luc le Jeune*, 10, p. 18 : *τὸν μέντοι θεῖον Λουκᾶν ὁ τῆς μονῆς προεστὸς πολλάκις μὲν ἐρωτήσας, πεῖσαι δὲ ἥκιστα δυνηθεὶς ἐκκαλύψαι ὅθεν τε εἴη καὶ πόθεν αἱ τοῦ γένους αὐτῷ πηγαί, κείρει τὴν κόμην, εἶτα καὶ τὸ τῶν μοναχῶν αὐτῷ περιβάλλει σχῆμα, τέως γοῦν τὸ τῶν εἰσαγομένων, ὅ καὶ μικρὸν οἶδε καλεῖν ἡ συνήθεια*.

338 *Vie de Luc le Jeune*, 21, p. 34-35. Sur Luc le Jeune († 953, *BHG* 994-994b, *PmbZ* 24762), ascète sur le mont Ioannitza, sur l'île Ampelos et en Péloponnèse, puis fondateur d'une communauté monastique près de Steiri, Boeotia, voir G. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Grèce aux VIIIe, IXe et Xe siècles », *Byz* 31, 1961, p. 309-369, ici p. 330-343 ; D. PALLAS, « Zur Topographie und Chronologie von Hosios Lukas: eine kritische Übersicht », *BZ* 78, 1985, p. 94-107 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 33-36.

339 PSEUDO-JEAN CHRYSOSTOME, *Canons*, 38, p. 462 : *Ἐὰν πορνεύσῃ μοναχὸς μεγαλόσχημος, μοιχοῦ ἐπιτίμιον δεχέτω· ὁ δὲ μικρόσχημος μοναχὸς, ἐὰν εἰς ἐλεύθερον πρόσωπον πέσῃ, ἐπιτίμιον πόρνου δέχεται*. Voir GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, I, no 34, p. 25-26.

340 PSEUDO-JEAN IV DE CONSTANTINOPLE, *Kanonarion*, p. 64.4–8, trad. p. 45 ; p. 90.14–17, trad. p. 50 ; ID., *Didascalia Patrum*, p. 399 = *PG* 88, 1893B : *αἱ γὰρ μικρόσχημοι, ὡς πόρναι κρίνονται, αἱ δὲ μεγαλόσχημοι ὡς ὕπανδροι*.

341 PSEUDO-THÉODORE STOUDITE, *Canons monastiques*, II, 47, *PG* 99, 1753D–1756A.

342 PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 156, p. 341-342 ; 197, 202, 203, p. 346. Voir GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, no 406, p. 49-52 ; TROIANOS, « Byzantine Canon Law to 1100 », p. 160-161.

ils semblent nous informer sur l'influence dans la capitale du rituel et de la terminologie palestiniens.

Les renseignements les plus riches sur la tradition palestinienne de cette époque sont donnés par les textes liturgiques. On constate d'abord une évolution du rituel dans le manuscrit *Sevastianov* gr. 474 (*Sev 474*)[343]. Les manuscrits italo-grecs *Grottaferrata Γ.β.V (Gtf 5)* (AD 1019), *Grottaferrata Γ.β.VII (Gtf 7)* (10e siècle) et *Vatican gr. 1836 (Vat 1836)* (11e-12e siècle) font aussi partie de la tradition liturgique palestinienne[344]. Dans tous ces textes, l'ancienne structure est toujours gardée. Le manuscrit *Gtf 5* contient une *Ἀκολουθία τοῦ πρώτου σχήματος*[345], qui conserve dans une forme semblable deux prières du rituel du « premier » ou du « petit » habit du manuscrit *Bar 336*, ajoute les questions du prêtre adressées au candidat, et précise les vêtements du nouveau tonsuré : la tunique - *κολόβιον*, la pèlerine - *μαντίον*, la ceinture et une petite cuculle - *κουκούλλιον*, adaptée à sa tête. Les manuscrits se remarquent par une longue et élaborée *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*[346], qui après un *κανὼν τοῦ μεγάλου σχήματος* contiennent plusieurs questions et catéchèses de l'higoumène pour le parrain, sur l'état spirituel du frère, et pour le candidat, mais aussi des catéchèses et questions du prêtre pour l'higoumène, le parrain et le candidat. Le moine reçoit le *κολόβιον*, le *κουκούλλιον*, l'*ἀνάλαβος*, la *ζώνη* et le *παλλίον*. Le huitième jour après la tonsure, selon le *V*[183] le prêtre enlève au moine l'*ἀποστολίκιον*, tandis que selon le manuscrit *Gtf 5*, l'*ἐπιριπτάριν* et le *καμιλαύκιν* remplacent le *κουκούλλιον*.

Quelle était la relation entre les deux modèles ainsi définis ? Existait-il une acceptation, même une influence réciproque ? Ou faut-il penser à de petits conflits manifestés entre les partisans de ces deux traditions, comme nous l'avons antérieurement suggéré ? Une réponse isolée est donnée par la dispute entre le moine stoudite Blaise d'Amorium et les ascètes athonites, probablement de tradition palestinienne, qui l'accueillent avec hostilité vers 884[347]. Blaise s'établit sur la Sainte Montagne, mais il doit supporter avec son groupe des disciples, pendant douze ans, toutes sortes de privations et de persécutions de la part des moines autochtones, pour revenir à la fin de sa vie à Constantinople. Pourtant, cette attitude pouvait être provoquée par les relations de Blaise avec la cour impériale ou par la méfiance des athonites en

343 *Sev 474*, f. 141-144, p. 12-14. Voir Annexe 2.

344 WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 120-130 et 267-269. Dans ces trois manuscrits, les lectures pendant l'octave après la profession monastique correspondent à ceux de *Bar 336*, dont l'origine palestinienne a déjà été montrée, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 39*-40*.

345 *Gtf 5*, f. 36v-39v, p. 1*-3*. Voir Annexe 3.

346 *Gtf 7*, f. 138-164v, *Gtf 5*, f. 46v-1029v, *Vat 1836*, f. 1-64, p. 5*-42*.

347 *Vie de Blaise d'Amoriun*, 23, p. 667. Sur Blaise d'Amorium († 911/912, *BHG* 278, *PmbZ* 21177), diacre à Sainte-Sophie, moine au monastère Saint-Césaire à Rome et à Stoudios, puis sur le mont Athos, voir H. GRÉGOIRE, « La Vie de Saint Blaise d'Amorium », *Byz* 5, 1929-1930, p. 391-414 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 258-260.

ce qui concerne sa sincérité de vivre en anachorèse ou encore par une attitude générale des moines autochtones qui voyaient mal les nouveaux arrivants.

Un autre type de réponse nous est fourni par l'étude du vocabulaire utilisé en lien avec le *σχῆμα* monastique. Dans notre recherche nous avons déjà rencontré plusieurs termes : le *πρῶτον σχῆμα*, utilisé à la fois à Constantinople et à Jérusalem ; le *μικρὸν σχῆμα*, son synonyme palestinien, réfuté dans la capitale à l'époque de Théodore Stoudite et plus tard ; l'*ἅγιον σχῆμα*, nommé de plus en plus le *μέγα σχῆμα*. Il faut ajouter à cette liste encore un terme clé, dont l'étude apporte à notre avis la nécessaire clarification de l'histoire du rituel : le *πρόσχημα*.

Les sens donnés au fil du temps au rituel du *πρόσχημα* monastique sont très contradictoires et ils ne peuvent que surprendre le lecteur des textes monastiques byzantins. Interprété de différentes manières, le *πρόσχημα* est souvent assimilé au *σχῆμα*, l'habit porté par les moines, parfois il est pris pour le *πρῶτον σχῆμα*, l'habit des novices, ou bien il est placé dans une autre position inférieure par rapport au *μέγα σχῆμα*. M. Wawryk, auteur de la meilleure étude à ce sujet, laisse ouverte la question de l'évolution du rituel[348]. Le présent sous-chapitre propose une relecture des sources et donne quelques nouvelles réponses, tout en s'efforçant de clarifier la terminologie rencontrée dans les offices de la prise de l'habit monastique.

2.2.1. Les sources littéraires et canoniques concernant le *πρόσχημα* monastique

Outre les significations générales données au mot *πρόσχημα* (apparence, caractère, ressemblance, fausse apparence), les auteurs ecclésiastiques utilisent parfois ce terme pour désigner l'état, l'aspect extérieur ou l'habit du moine.

Le terme se rencontre aux 4e et 5e siècles dans un contexte polémique. Épiphane de Salamine et Théodoret de Cyr critiquent à plusieurs reprises les mouvements ascétiques indépendants ou hérétiques de leur époque, notamment les moines qui, sous l'apparence de l'ascèse, *προσχήματι μοναζόντων*, trompent la confiance des fidèles. Il s'agit des Archontites[349], des Origénistes[350] et des Messaliens[351], qui professaient une doctrine contraire à l'enseignement

348 WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 84-93 ; 185-214 ; ID., « The Offices of Monastic Initiation… », p. 12-17.

349 ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, 40, 2, 4, II, p. 82.21-23 : *ἄλλοι δὲ δῆθεν προσποιητὴν νηστείαν ὑποκρίνονται ἀπατῶσί τε τοὺς ἀφελεστέρους ἀνθρώπους, προσχήματι μοναζόντων ἀποταξίαν τινὰ σεμνυνόμενοι*, trad. I, p. 284.

350 *Ibid.*, 63, 1, 4, II, p. 399.2-3 : *οἱ μὲν γάρ εἰσι προσχήματι μοναζόντων, αἱ δὲ σὺν αὐτοῖς οὖσαι προσχήματι μοναζουσῶν*, trad. II, p. 131.

351 THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, 3, 16, I (SC 234), p. 278.7-8 : *ἀπεστρέφετο δὲ κομιδῆ καὶ τοὺς ὀνομαζομένους Εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντας*, trad. p. 279 : « Il [Marcianos]

de l'Église. Dans une lettre adressée au consul Nomus, Théodoret indique par la même expression les ascètes qui n'acceptent pas l'autorité des évêques[352]. Les moines insoumis sont aussi mentionnés dans le quatrième canon du concile de Chalcédoine (451), qui oblige les ascètes qui se servent du *πρόσχημα* monastique pour accomplir leurs desseins, mais qui ne respectent pas la discipline ecclésiastique, à s'intégrer dans une communauté[353]. Le texte de la requête d'un groupe de moines chalcédoniens de la région d'Apamée, adressée en 518 à leurs évêques non-chalcédoniens Pierre d'Apamée et Sévère d'Antioche, garde cette signification[354]. Elle est reprise plus tard dans les commentaires de Jean Zonaras, Théodore Balsamon et Matthieu Blastarès aux canons du concile de Chalcédoine[355]. Dans la *Vie* d'Eusébie, le terme *πρόσχημα* indique l'apparence de l'évêque : en rencontrant Paul, higoumène d'un monastère de l'île de Cos, Eusébie a non seulement l'impression, mais aussi la prémonition qu'elle se trouve en face d'un personnage ecclésiastique important, même s'il est vêtu comme un moine. Ses paroles s'accompliront et Paul deviendra peu de temps après l'évêque de la région[356]. Dans tous ces textes, le sens principal du terme *πρόσχημα* est celui d'apparence, image extérieure ou fausse image des moines.

Avec la *Vie* de Porphyre de Gaza, le *πρόσχημα* commence à recevoir plus clairement le sens de l'habit. Au moment de son entrée dans la vie monastique, Porphyre est jugé digne du *τίμιον πρόσχημα* des moines[357], alors que de son côté, l'anachorète Procope de Rhodes considère Amantios, cubiculaire de l'impératrice Eudoxie, comme un homme pieux qui honore le *πρόσχημα τῶν ἱερέων*[358]. Théodore Stoudite utilise dans une catéchèse le mot *προσχηματάριον* au sujet du frère Théososte, un homme qui avait fait une pénitence publique. Il s'agit d'un nouveau

---

se détournait carrément aussi des gens dénommés Euchites qui, sous l'habit du moine, souffrent du mal des Manichéens. »

352 THÉODORET DE CYR, *Lettres*, 81 (coll. Sirmond), II (SC 98), p. 194.10-12 : *τῷ ὄντι γὰρ μᾶλλον ἀσπάζομαι τὴν ἡσυχίαν τῶν ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰς Ἐκκλησίας οἰκονομεῖν βουλομένων*, trad. p. 195 : « Car la vérité est que j'aime la tranquillité plus que ceux qui veulent régenter les Églises tout en étant dans l'état monastique. »

353 *Concile de Chalcédoine, Canons*, 4, p. 72 : *τινες τῷ μοναχικῷ κεχρημένοι προσχήματι*. Voir aussi *ACO* II.1.2, Actio VII, p. 159.11.

354 *ACO* III, n° 36, p. 106.29-30 : *πρόσχημα καὶ ψυχὴν περιφέροντες πρέπουσαν μοναχοῖς*. Le texte utilise aussi le terme pour les prêtres, cf. p. 108.37-38 : *ἑαυτῷ δὲ μόνον ἀθέσμιως περιετίθει τὸ τῆς ἱερωσύνης πρόσχημα*.

355 JEAN ZONARAS, *Commentaires aux canons du concile de Chalcédoine*, 4, *PG* 137, 400A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 226 : *τοὺς δὲ τῷ μοναχικῷ σχήματι κεχρημένοι ὡς ἐν προσχήματι.* ; THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du concile de Chalcédoine*, 4, *PG* 137, 401A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 228 ; MATTHIEU BLASTARÈS, *Σύνταγμα*, M, 15, *PG* 145, 40A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, VI, p. 381 : *τῶν μέντοι μοναχῶν τοὺς εἰλικρινῶς καὶ μὴ προσχήματι τὸν μονήρη μετιόντας βίον*.

356 *Vie d'Eusébie*, 8, p. 110.16-17 : *ὁρῶ γὰρ ἐγὼ πρόσχημα ἔχοντας ὑμᾶς ἐπισκόπων*.

357 *Vie de Porphyre de Gaza*, 4.13-14, p. 4 : *ἀξιοῦται μετ' ὀλίγας ἡμέρας τοῦ τιμίου προσχήματος*.

358 *Ibid.*, 36.15-16, p. 31 : *ἀνθρώπῳ θεοσεβεῖ καὶ τιμῶντι τὸ πρόσχημα τῶν ἱερέων*. Le texte mentionne aussi *τὸ ἅγιον σχῆμα*, l'habit reçu par trois femmes au moment de leur baptême, et *τὸ κανονικὸν σχῆμα*, le vêtement spécifique des vierges qui habitaient dans les villes, cf. *Ibid.*, 101.1, p. 77 ; 102.6, p. 78.

moine, donc *πρόσχημα* est un synonyme de *σχῆμα*[359]. On retrouve le même sens du terme *πρόσχημα* dans la *Vie* de Théophane le Confesseur écrite par Méthode Ier de Constantinople[360]. Un *Éloge* d'Anastase le Perse de la fin du 9e ou du début du 10e siècle désigne clairement par *πρόσχημα* (et *σχῆμα*) l'habit monastique porté par le saint au moment de son martyre[361].

On retrouve ce double sens d'aspect extérieur et d'habit dans la *Vie* de Blaise d'Amorium[362] et chez Syméon le Nouveau Théologien qui utilise l'expression *ἔνδυμα καὶ πρόσχημα τῆς μετανοίας*, appliquée aussi bien aux moines[363] qu'aux prêtres[364]. Nicétas Stethatos mentionne aussi le *πρόσχημα τῆς μετανοίας*, considéré par J. Darrouzès comme désignant « le vêtement distinctif » donné aux pénitents[365].

Ces exemples témoignent d'un certain emploi du terme *πρόσχημα* dans le milieu monastique, qui reçoit le sens de l'état ou de l'habit de moine. Les textes opèrent souvent un rapprochement entre le *πρόσχημα* et le *σχῆμα* monastique.

2.2.2. Le *πρόσχημα* monastique dans la *Vie* d'Euthyme le Jeune

Le premier texte qui soulève des questions sur le sens du mot *πρόσχημα* est la *Vie* d'Euthyme le Jeune, écrite par son disciple Basile. Selon ce récit, vers 843, après une période d'un ou deux ans de noviciat sur le mont Olympe, Euthyme reçoit *τὸ πρόσχημα τῶν μοναχῶν*[366], nommé aussi *τὸ ἅγιον πρόσχημα*[367]. On lui change le nom, celui de baptême étant Nicétas. Plus tard, en recherchant une vie anachorétique plus rude, il se décide à partir pour le mont

359 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 27, 32, p. 272 : « Au contraire, nous l'avons fait proschème, nous avons estimé qu'il avait un bagage suffisant pour faire son salut. » Voir aussi le texte grec, cf. n. 143 : *ἀλλὰ προσχηματάριον τοῦτον πεποιηκότες, ἐν τούτῳ ἀρκεῖσθαι τὸ τῆς σωτηρίας αὐτοῦ ἐφόδιον ἐδοκιμάσαμεν*.

360 *Vie de Théophane le Confesseur par Méthode de Constantinople*, 37, p. 40.9-10 : *τάχα γὰρ μονάστρια ἦν, τὸ τῆς παρθενίας κοσμοῦσα καὶ κοσμουμένη τῆς ἁγνείας προσχήματι*.

361 *Éloge anonyme d'Anastase le Perse*, 14.21-23, p. 277 : *ὡς ἂν ἀποδυθείη τὸ τοῦ μονήρους βίου ἀγγελικὸν πρόσχημα, καὶ τηνικαῦτα γυμνῷ τῷ σώματι ὑποσταίη τὰς μάστιγας, ἵνα μή, φησί, σχῆμα τὸ ἀγγελικὸν ἐνυβρίζοιτο*.

362 *Vie de Blaise d'Amorium*, 8, p. 660D : *εὑρὸν τέ τινα μοναχὸν καὶ μόνον τῷ προσχήματι γνωριζόνεμον, ἐξέδοτο ἑαυτὸν πρὸς τὸ τῆς ξενιτείας πολύπονον στάδιον*.

363 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Lettres*, 1, p. 46.243-245 : *ὅτι γὰρ ἐνδέχεται εἰς μοναχὸν ἱερωσύνην μὴ ἔχοντα ἐξαγγέλλειν ἡμᾶς, τοῦτο, ἀφ' οὗ τὸ τῆς μετανοίας ἔνδυμά τε καὶ πρόσχημα ἐκ Θεοῦ ἐδωρήθη τῇ κληρονομίᾳ αὐτοῦ καὶ μοναχοὶ ὠνομάσθησαν*, trad. p. 49 : « The possibility of making our confession to a monk who has not received the order of priesthood, ever since the vesture and clothing which is the mark of repentance was given by God to his inheritance and they were called 'monks'. »

364 *Ibid.*, p. 54.329-330 : *ἐπεὶ δὲ τὸ πρόσχημα μόνον καὶ τὸ τῆς ἱερωσύνης ἔνδυμα ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐναπελείφθη, τῆς τοῦ Πνεύματος δωρεᾶς ἐπὶ τοὺς μοναχοὺς μετάβασης*, trad. p. 55 : « But when only the clothing and vesture of the priesthood was left amongst men, the gift of the Spirit passed to monks. »

365 NICÉTAS STETHATOS, *Lettre à Athanase, sur les canons*, 3, dans ID., *Opuscules et lettres*, éd. J. DARROUZÈS (SC 81), Paris, 1961, p. 466-467.

366 *Vie d'Euthyme le Jeune*, 8, p. 175.16-19 : *κείρεται ὑπ' αὐτοῦ καὶ τῇ εὐλογία. καὶ ἐπιθέσει τῶν χειρῶν εἰς τὸ τῶν μοναχῶν μεταμφιέννυται πρόσχημα καὶ τὴν Εὐθύμιος προσηγορίαν τῆς Νικήτα ἀντικομίζεται*, trad. p. 27.

367 *Ibid.*, 14, p. 180.3-4, trad. p. 43.

Athos, déjà connu comme un important centre monastique de l'époque[368]. Mais avant son départ, vers 859, Euthyme demande à Théodore, un ermite du mont Olympe, *τὴν τελείωσιν τοῦ ἁγίου σχήματος*. Basile considère ce désir si tardif de son maître comme une preuve d'humilité, car les vertus du saint lui auraient donné le droit d'accomplir le rituel bien avant. Après une catéchèse, Euthyme reçoit l'*ἅγιον καὶ σωτήριον πρόσχημα* et est revêtu de la *περιβολὴ τῶν ἱερῶν ἀμφίων*[369]. L'habit est également nommé *ἅγιον καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα*[370]. Huit jours après, l'ermite Théodore lui dit la prière de congé et Euthyme part au mont Athos pour commencer une nouvelle étape de sa vie.

Plus tard, vers 884, Euthyme envoie un message à sa famille pour l'informer de son destin. Sa femme, sa mère et ses sœurs décident de le suivre. Elles seront toutes consacrées à Dieu, recevant le *μονήρης καὶ ἀγγελικὸν πρόσχημα*[371].

Le terme *πρόσχημα* garde donc le sens de l'état et l'habit de moine et est utilisé comme synonyme du *σχῆμα*. Pourtant, on remarque l'emploi du terme *ἅγιον πρόσχημα* à deux reprises dans le cas d'Euthyme. La première fois, l'habit reçu n'est pas seulement un vêtement destiné aux novices. D'une part, ce *πρόσχημα* est accompagné du changement de nom et il est difficile d'imaginer que cette pratique fût appliquée à cette époque aux débutants[372]. D'autre part, la comparaison faite entre les deux *προσχήματα* suggère l'existence d'une hiérarchie, car le dernier *πρόσχημα* représente la « perfection » de l'état monastique. Ainsi, l'interprétation courante de ce passage donne au second *πρόσχημα* le sens de *μέγα σχῆμα*[373] et attribue au premier, même d'une manière indirecte, le rôle de *μικρὸν σχῆμα*.

---

368 Le mont Athos est mentionné avec l'Olympe, le Kyminas et l'Ida dans une liste des saintes montagnes d'où provenaient les moines qui participèrent à la restauration solennelle des icônes en 843, voir GÉNÉSIOS, *Empereurs*, 4, 3, p. 58. Pour la vie monastique sur le mont Athos avant l'arrivée d'Athanase, voir PAPACHRYSSANTHOU, « Le monachisme athonite : ses origines, son organisation », p. 17-69.

369 *Vie d'Euthyme le Jeune*, 14, p. 180.3-18 : *καὶ δὴ ἀτελὴς ὢν τοῦ τῶν μοναχῶν ἁγίου προσχήματος διὰ τὸ ἐξ ἀφάτου ταπεινώσεως τὴν τούτου δόσιν ἀναβάλλεσθαι, ἐδυσφόρει καὶ ἐποτνιᾶτο καὶ ἤσχαλλε, καὶ μάλιστα Ἰωάννου τοῦ ἱεροῦ ποιμένος αὐτῷ πρὸς κύριον ἐκδημήσαντος καὶ Νικολάου πάλιν τῆς μονῆς ἀναχωρήσαντος. ἀποροῦντι δ' αὐτῷ περὶ τούτου θεία τις ἐπίπνοια τὸν λογισμὸν ἐπιρρώσασα πείθει Θεοδώρῳ τῷ ἀσκητῇ προσελθεῖν καὶ παρ' αὐτοῦ τὴν τελείωσιν τοῦ ἁγίου σχήματος ἐπιδέξασθαι · ὁ δὲ ἦν καὶ αὐτὸς ἐν ταῖς τοῦ Ὀλύμπου ἀκρωρείαις οἷα πυρσὸς ταῖς τῶν ἀρετῶν διαυγείαις φωτίζων τοὺς προσανέχοντας. τούτῳ τοίνυν προσελθὼν καὶ τὸν σκοπὸν ἐξαγορεύσας τῆς ἐν τῷ Ἄθῳ μεταναστεύσεως, ἐπαινεθεὶς δὲ τῆς εὐβουλίας καὶ ἀποδεχθεὶς τοῦ ἐγχειρήματος, τοῦ ἁγίου καὶ σωτηρίου καταξιοῦται ὑπ' αὐτοῦ προσχήματος, καὶ τελειωθεὶς τῇ τῶν ἱερῶν ἀμφίων περιβολῇ ὁ ἐν ἀρεταῖς ὑπάρχων ὁλόκληρος, τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ, εὐχῆς αὐτῷ γενομένης τῆς ἀπολύσεως, μετὰ Θεοστηρίκτου τοῦ θεομάκαρος τῆς πρὸς τὸν Ἄθω πορείας ἀπάρχεται*, trad. p. 43.

370 *Ibid.*, 22, p. 186.28-29, trad. p. 63.

371 *Ibid.*, 16, p. 182.16-18, trad. p. 49. Le *πρόσχημα* est mentionné plusieurs fois dans le texte, avec le même sens, voir *Ibid.*, 6, p. 173.13, trad. p. 19 ; 33, p. 198.20, trad. p. 103.

372 Au 9e siècle, le changement de nom au moment de la profession monastique est déjà une pratique répandue, voir *Vie de Macaire de Pélékètè*, 4, p. 145.34-146.2 ; *Vie de Pierre d'Atroa*, 4.28-30, p. 77 ; 17.22-27, p. 109 ; *Vie d'Antoine le Jeune* A, 22, p. 202-203 ; *Vie d'Évariste*, 8, p. 302 ; *Vie de Théodore Stoudite* A, 48, *PG* 99, 304D-305A ; *Vie de Blaise d'Amorium*, 7, p. 659F ; 11, p. 663A.

373 Cf. PAPACHRYSSANTHOU, « Le monachisme athonite : ses origines, son organisation », p. 23.

Il s'agit donc pour Euthyme de deux consécrations monastiques et de deux vêtures avec le saint habit des moines. C'est peut-être la première fois qu'une telle procédure est mentionnée dans les sources byzantines. Pourquoi cette dualité est-elle apparue ?

2.2.3. Deux étapes de vie monastique

Avant de répondre à ces questions, il est utile d'analyser quelques sources hagiographiques des 9e-10 siècles qui reprennent, dans des lieux et des contextes différents, la procédure appliquée à Euthyme le Jeune.

Le premier texte qui nous intéresse est la *Vie* de Michel Maléinos. Au début du 10e siècle, quatre jours après son arrivée au mont Kyminas, le jeune Manuel reçoit l'habit monastique, nommé *τὸ ἅγιον σχῆμα* et *τὸ μοναδικὸν σχῆμα*, ainsi que le nouveau nom de Michel. Cet intervalle si bref est justifié par la peur du saint que ses parents le forcent à revenir dans le monde. La *Vie* ne considère pas ce *σχῆμα* un habit de novice, mais elle souligne que Michel a « volé » directement l'habit saint pour la gloire de Dieu[374]. Après deux années passées dans la communauté, il reçoit *τὸ ἱερὸν σχῆμα τῶν μοναχῶν τὸ τέλειον*[375]. Il s'agit probablement de la première distinction claire entre deux états / habits monastiques reçus au même endroit.

Un autre exemple nous est donné par le jeune Nicétas, le futur Nikon le Métanoïte, reçu avec enthousiasme vers 940 au monastère de Chrysè Pétra, situé à la frontière entre le Pont et la Paphlagonie. La *Vie* écrite vers le milieu du 11e siècle nous raconte qu'ayant reçu un signe divin, l'higoumène ignore la procédure appliquée d'habitude aux novices : il tonsure le jeune et lui donne le *σχῆμα* des moines, parce que celui-ci avait déjà vécu comme un véritable ascète[376]. Le texte ne le précise pas, mais l'higoumène lui change aussi le nom[377]. Vers la fin de

---

374 *Vie de Michel Maléinos*, 7.25-30, p. 553 : *ὁ δὲ γυμνωθεὶς τῶν συνήθων καὶ τῷ θείῳ ἔρωτι τρωθεὶς τὴν καρδίαν, τὸν ἅγιον ἐξεβιάζετο γέροντα, τάχιον αὐτὸν τὸ μοναδικὸν σχῆμα περιβαλεῖν· ἐδεδίει γάρ, μή ποτε ὁ πατὴρ αὐτοῦ τὰ συμβεβηκότα πυθόμενος ἀποστερήσῃ τοῦ ποθουμένου. ἐν οἷς κεκλοφὼς εἰς δόξαν Θεοῦ τὴν τοῦ νέου Ἰακὼβ εὐλογίαν, τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ τὸ ἅγιον σχῆμα περιεβάλετο, Μιχαὴλ κληθεὶς ἀντὶ Μανουήλ*, trad. p. 46-47 : « Une fois débarrassé de ses familiers et saisi par l'amour divin, il contraignit le saint vieillard à le revêtir très rapidement de l'habit monastique. Il craignait en effet que son père, apprenant ce qui s'était passé, ne le prive de ce qu'il désirait. Et ainsi donc, ayant volé pour la gloire de Dieu la bénédiction du jeune Jacob, le quatrième jour il revêtit le saint habit et il fut appelé Michel au lieu de Manuel. »

375 *Ibid.*, 10.7-8, p. 557 : *μετὰ δὲ διετοῦς χρόνου παρέλευσιν καὶ τὸ ἱερὸν σχῆμα τῶν μοναχῶν τὸ τέλειον*. Sur Michel Maléinos († 961, *BHG* 1295, *PmbZ* 25124), voir A. LAIOU, « The general and the saint: Michael Maleinos and Nikephoros Phokas », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, I-II (BSO 39), Paris 1998, II, p. 399-412 ; V.N. VLYSSIDOU, « Quelques remarques concernant les activités de saint Michel Maleïnos », *Bsl* 59, 1998, p. 46-51 ; T. CREAZZO, « Agiografia e potere politico nel IX-X secolo: il Bios di Michele Maleino », *Bizantinistica* 11, 2009, p. 111-124.

376 *Vie de Nikon le Métanoïte*, 5, p. 40-42 : *διὰ γοῦν τοῦτο καὶ πᾶσαν κανονικὴν δοκιμασίαν ὁ θεοφόρος περιττὴν κρίνας καὶ ἐν παρέργῳ τιθέμενος, ἐν χρῷ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ κείρας καὶ μοναχὸν σχηματίσας καὶ τὰ σύμβολα τὰ τῆς πρὸς ζωὴν φερούσης αὐτῷ περιθείς, τῇ καλλίστῃ χορείᾳ τῶν ἀδελφῶν ἐγκρίνει τὸν ἤδη κατὰ μοναχοὺς*

sa vie, malade, Nikon demande et reçoit à Moros, en Péloponnèse, le grand habit, *τὸ ἀποστολικὸν καὶ μακάριον σχῆμα*[378]. Il est donc resté plusieurs années revêtu de l'habit des moines selon la règle de son premier monastère, mais ce fait ne l'a pas empêché d'être reconnu comme une autorité incontestable de l'île de Crète ou de la région de Péloponnèse.

Quant à Athanase l'Athonite, le disciple de Michel Maléinos, il est habillé par son higoumène de *τὸ μακάριον σχῆμα τῶν μοναχῶν* vers 952[379]. Il ne s'agit pas d'un habit de novices, car Athanase même le nomme *τὸ ἅγιον σχῆμα* quand il devient disciple d'un ascète au mont Athos, en cachant son identité[380]. Néanmoins, il est revêtu de *τὸ μέγα σχῆμα* vers 963 par l'ermite Isaïe, lorsque les premiers disciples ont commencé à venir vers lui[381]. Les *Vies* d'Athanase expliquent la prise tardive du grand habit par l'humilité du fameux higoumène, comme dans le cas d'Euthyme le Jeune.

On retrouve la même procédure dans le parcours ascétique d'Euthyme l'Ibère. Devenu moine grâce à son père Jean dans un monastère du mont Olympe, Euthyme reçoit pour une deuxième fois l'habit monastique des mains d'Athanase, après son arrivée au mont Athos, entre 963 et 969[382].

βιοῦντα καὶ ζῆν ἑλόμενον, trad. p. 41-43: « For this reason, therefore, he judged all canonical examination superfluous, and considered it secondary. The God-bearing man clipped the hair on Niketas' head to the skin and gave him the monks's garb. He put about him the symbols of the road leading to the Life and admits him to that fairest gathering of brothers as one already living in the fashion of monks and choosing to live this way. »

377 *Ibid.*, 30.1, p. 106.

378 *Ibid.*, 32, p. 108-109 : *μετακαλεσάμενος τοὺς προσοικοῦντας τῷ τόπῳ ἱερεῖς καὶ μονάζοντας, ἠξίου τυχεῖν τοῦ θείου καὶ μεγάλου σχήματος. οἳ καὶ ὅσα νόμος ἐπ' αὐτῷ τελέσαντες περιβάλλουσιν, αὐτῷ τὰ σύμβολα τῆς ζωὴν ἀγούσης, καὶ ἀποστολικόν φημι καὶ μακάριον σχῆμα*, trad. : « He called together all the local priests and monks and asked of them to obtain the divine and great habit. They, having performed the proper rites for him, placed about him the symbols of the road leading to Life, I mean the apostolic and holy habit. » Sur Nikon le Métanoïte († vers 997, *BHG* 1366-1368, *PmbZ* 26155), voir J.O. ROSENQVIST, « The Text of the Life of St Nikon 'Metanoeite' Reconsidered », dans ID. (éd/), *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén…*, p. 93-111 ; R. MORRIS, « The Spread of the Cult of St. Nikon 'Metanoeite' », dans KOUNTURA-GALAKI, *Οἱ ἥρωες…*, p. 433-458 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 262-264 .

379 *Vie d'Athanase l'Athonite* A, 23.8-10, p. 13 : *τὸ θεῖον αὐτὸν καὶ μακάριον ἀμφιέννυσι σχῆμα, Ἀθανάσιον ἀνθ' Ἀβρααμίου, ἵν' εἴπω προφητικῶς ὀνομάσας* ; *Vie* B, 9.7-11, p. 135, trad. anglaise p. 151.

380 *Vie d'Athanase l'Athonite* A, 40.7-9, p. 20 ; *Vie* B, 14.13-14, p. 140, trad. anglaise p. 165-167.

381 *Vie d'Athanase l'Athonite* A, 79, p. 36 ; *Vie* B, 25, p. 151, trad. anglaise p. 197. Sur Athanase l'Athonite († vers 1000, *BHG* 187-191f, *PmbZ* 20670), voir P. LEMERLE, « La vie ancienne de saint Athanase l'Athonite composée au début du XIe siècle par Athanase de Lavra », dans *Le Millénaire du Mont Athos. Etudes et Mélanges*, I-II, Chevetogne - Venise 1963-1964, I, p. 59-100 ; J. LEROY, « Les deux vies de saint Athanase l'Athonite », *AB* 82, 1964, p. 409-429 ; E. LANNE, « Quelques remarques sur la vie de Saint Athanase l'Athonite », dans *Τὸ Ἅγιον Ὄρος, Χθές - σήμερα - αὔριο*, Thessalonique 1996, p. 167-175.

382 *Vie d'Euthyme d'Iviron*, p. 332.19 et 330.2-3, cf. *Actes d'Iviron*, I, p. 4 ; *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, 7, p. 87-88 et n. 80, p. 101. Sur la date de l'arrivée de Jean et Euthyme au mont Athos, voir *Actes d'Iviron*, I, p. 20. Sur Euthyme d'Iviron (*PmbZ* 21969) voir aussi J. LEFORT, D. PAPACHRYSSANTHOU, « Les premiers géorgiens à l'Athos dans les documents byzantins », *Bedi Kartlisa* 41, 1983, p. 27-33.

Un autre cas est celui de Dounale (ou Daniel), un riche et pieux homme originaire de la région d'Espagne, arrivé à Rome, où le pape Agapet II (946-955) lui donne la tonsure monastique et *τὸ ἀγγελικὸν σχῆμα*[383]. Le texte grec de sa *Vie* mentionne également la vêture d'un habit rude[384]. Il est peu probable que le candidat ait reçu un habit de novices, compte tenu de sa position sociale et des nombreux dons qu'il avait auparavant offerts aux différents monastères. Quelques années plus tard, Dounale obtient à Jérusalem *τὸ μέγα σχῆμα* et un nouveau nom, Étienne, donnés par le patriarche Christodoulos (937-951)[385].

Le dernier exemple nous est fourni par la *Vie* de Lazare de Galèsion. Dans la première partie de son parcours monastique, il répète l'expérience d'Euthyme le Jeune ou Athanase l'Athonite : Lazare est revêtu de l'habit des novices dans les premières années de sa formation, probablement à l'âge de dix-huit ans[386] ; deux ou trois ans après, entre 984 et 986, il reçoit son nouveau nom (l'ancien était Léon) et le *πρῶτον σχῆμα* dans un monastère d'Attalia[387] ; vers l'an 1000, Lazare devient moine « parfait » à Saint-Sabas et reçoit pour la deuxième fois le *σχῆμα*. Le texte note à ce moment le terme « grand et apostolique habit »[388].

Il est intéressant de voir comment Lazare appliquera son expérience personnelle dans l'organisation de la communauté fondée sur le mont Galèsion, près d'Éphèse. Ici, l'entrée au monastère était liée à la tonsure initiale : Georges, un ami de l'auteur de la *Vie*, est tonsuré au moment de l'admission[389], tandis que le nouveau venu Damianos reçoit immédiatement la tonsure et l'habit monastique, peut-être à cause de sa condition sociale élevée[390]. Ce premier vêtement était le *μανδύας*, qui correspondait à l'étape du noviciat. Puis le moine devenait *ἀποστολικός*. La troisième étape était celle du *μεγαλόσχημος*. La *Vie* nous présente le cas d'un frère qui est tonsuré et prend le *μανδύας*, mais qui abandonne le monastère, pour y revenir

383 *Vie d'Étienne le Confesseur*, 317.52-53 : *καὶ τὰ τῆς βουλῆς αὐτῷ ἀναθεὶς τὸ ἀγγελικὸν σχῆμα ἠξίου παρ' αὐτοῦ λαβεῖν*.

384 *Ibid.*, 317.57-319.33 : *τῷ ἱερῷ τῶν μοναχῶν περιβαλῶν ἐνδύματι, ῥακώδη τινὰ καὶ τραχύτατα ἐκόσμησεν*.

385 *Ibid.*, 319.43-44 : *συνταξάμενος γὰρ τοῖς βασιλεῦσι καταλαμβάνει τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ τοῦ ποθομένου τυχὼν τὸ μέγα σχῆμα ἀμφιέννυται παρὰ Χριστοδούλου τοῦ ἀρχιέρεως, μετανομασθεὶς Στέφανος*. Sur Étienne le Confesseur (*BHG Nov. Auct.* 2110 ; *PmbZ* 21610) voir F. FITA, « San Dúnala, prócer y mártir mozárabe del siglo X », *Boletín de la Real Academia de la Historia* 4, 1909, p. 433-442 ; C. AILLET, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid 2010, p. 226-227.

386 *Vie de Lazare de Galèsion*, 6, p. 510, trad. p. 82.

387 *Ibid.*, 9, p. 512 : *καὶ μετὰ τὸ ποιῆσαι χρόνον τινὰ ἐν τῇ μονῇ δέχεται παρὰ τοῦ τιμίου ἐκείνου γέροντος τὸ τῶν μοναχῶν πρῶτον σχῆμα, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν τοῦ Λαζάρου κλῆσιν – Λέων γὰρ πρώην ἐκαλεῖτο – προσαγορεύεται*, trad. p. 87 : « After he had spent some time in the monastery he received from that venerable old man the first habit of a monk, and similarly was given the name Lazaros, for previously he was called Leo. »

388 *Ibid.*, 17, p. 515 : *καὶ ποιῆσας αὐτὸν ἀποστολικὸν καὶ μεγαλόσχημον*, trad. p. 98. Les difficultés d'interprétation de ces textes relatifs aux habits de Lazare ont déjà été signalées par R.P.H. Greenfield, n. 56, p. 87 et n. 95, p. 98-99. Sur Lazare de Galèsion († 1053, *BHG* 979, *PmbZ* 24285), voir aussi DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. CVI-CXVI.

389 *Ibid.*, 96, p. 538, trad. p. 187.

390 *Ibid.*, 227, p. 577, trad. p. 322.

quelques années plus tard, fier de sa nouvelle condition d'*ἀποστολικός*[391]. Un autre reçoit l'habit « apostolique » avant sa mort, parce qu'il n'était jusqu'à ce moment qu'un *μανδυώτης*[392]. Le frère Nicolas, après trois abandons successifs de la vie monastique, se repent de ses fautes, confesse ses mauvaises pensées et finalement, quelque temps plus tard, est habillé comme *μεγαλόσχημος*[393].

Il s'agit donc de trois étapes dans la carrière d'un moine : *μανδυώτης, ἀποστολικός* et *μεγαλόσχημος*. Ces trois classes sont comparées avec les chœurs des martyrs, des apôtres et des anges. Par conséquent, il y avait trois modèles d'habit, qui portaient le nom de chaque étape monastique[394]. Pourtant, Lazare garde la conception ancienne de l'unicité de l'habit monastique[395], tout en précisant que la division a été provoquée par la faiblesse spirituelle des moines de son époque.

2.2.4. Un changement nécessaire

On remarque que les destins monastiques des sept saints mentionnés peuvent être rapprochés grâce à une certaine ressemblance. Le terme *πρόσχημα,* utilisé dans la *Vie* d'Euthyme le Jeune, n'est plus rencontré dans d'autres *Vies*, mais un *σχῆμα* intermédiaire entre celui des novices et le « grand » habit, similaire au premier *πρόσχημα* d'Euthyme, est toujours attesté. Ce *σχῆμα* est souvent nommé *τὸ ἅγιον, μακάριον* ou *ἀγγελικὸν σχῆμα*. Seulement dans le cas de Lazare, il est réduit d'une manière curieuse au niveau du *πρῶτον σχῆμα*, tandis que pour Dounale - Étienne la notice hagiographique reste contradictoire sur cet aspect. En revanche, le deuxième *πρόσχημα* d'Euthyme est appelé dans d'autres *Vies τὸ μέγα καὶ μακάριον σχῆμα.* Quant à l'usage du terme *ἀποστολικὸν σχῆμα,* la *Vie* de Lazare hésite encore une fois : il représente le « grand » habit pour Lazare et un habit intermédiaire pour ses disciples.

---

391 *Ibid.*, 228, p. 578, trad. p. 323.

392 *Ibid.*, 240, p. 583, trad. p. 340-341.

393 *Ibid.*, 242, p. 583, trad. p. 342.

394 *Ibid.*, 130, p. 547 : *τῶν τριῶν γὰρ τούτων ταγμάτων τὴν τάξιν ἔοικέ πως ἐπέχειν ἡ τοιαύτη διαίρεσις, μαρτύρων λέγω ἀποστόλων τε καὶ ἀγγέλων, δι' ὃ καὶ ὁ τοῦ πρώτου σχήματος τὴν τάξιν προσηκόντως τετηρηκὼς τοῖς τῶν μαρτύρων συγκαταλεγῆναι ἔχει χοροῖς, ὁ δὲ τὸ δεύτερον τοῖς τῶν ἀποστόλων, ὁ δὲ τὸ τρίτον τοῖς τῶν ἀγγέλων· καὶ ἐξ αὐτῶν δὴ τῶν προσηγοριῶν εὔδηλον, ἐπεὶ ἀγγελικὸν καὶ ἀποστολικὸν σχῆμα καὶ ὑποταγῆς ἔνδυμα, ὅπερ ἐστὶ μαρτύριον, εἰώθαμεν ὀνομάζειν*, trad. p. 218 : « Such a division seems somehow to echo the <heavenly> ranking into these three classes, I mean that of the martyrs, apostles, and angels. So the person who has proved suitable for the ranks of the first habit can be reckoned with the choirs of the martyrs, the second with those of the apostles, and the third with those of the angels. Indeed, this is also clear from the everyday names of these, as we usually call them the angelic and apostolic habits and the clothing of submission, which is <another way of saying> martyrdom. »

395 *Ibid.*, 130, p. 547 : *τὸ μὲν σχῆμα, ἔφη, ἀληθῶς ἓν ὑπάρχει, κἂν τινες δύο τάξεις αὐτῷ ἀπένειμαν*, trad. p. 218 : « The habit is truly a single thing, even if some have distinguished two ranks in it. »

Ce sont les premiers textes qui évoquent clairement la division entre le « petit » *σχῆμα* et le « grand » *σχῆμα*, ce qui pose la question des motivations pratiques qui ont conduit à cette distinction. L'interprétation courante explique le phénomène par la différence entre cénobites et ermites. Les moines qui préféraient rester en solitude, soit dans leurs cellules situées à l'extérieur de la communauté, soit isolés à l'intérieur du monastère, auraient commencé à une époque incertaine à porter le « grand » habit, qui les distinguait du reste des frères. Mais dans nos textes, cette explication ne tient pas. Si elle est plus ou moins valable dans les cas d'Euthyme le Jeune et Michel Maléinos, en ce qui concerne Nikon le Métanoïte, le grand habit est une option personnelle, motivée par l'imminence de la mort. Après la réception du même habit, Dounale - Étienne ne fait que continuer son pèlerinage en Orient, confessant la foi chrétienne parmi les musulmans d'Égypte. Pour Lazare, le grand habit est lié à la prêtrise et il restera encore dix ans au service de la communauté de Saint-Sabas avant de commencer sa rude ascèse en Asie Mineure.

Le cas le plus évident qui s'oppose à la correspondance faite entre le grand *σχῆμα* et la vie anachorétique est celui d'Athanase l'Athonite. Pour lui, la réception de cet habit ne représente pas une conversion aux pratiques ascétiques des hésychastes locaux. Par contre, son projet de construction de la Grande Laure irrite les *kelliôtes*, qui avaient déjà une longue tradition sur la montagne. Les positions des cénobites et des hésychastes sont très différentes, et il sera nécessaire que l'autorité impériale intervienne deux fois pour calmer les esprits, en 972, sous Jean Tzimiskès, et en 1045, sous Constantin Monomaque[396]. Dans sa propre communauté, Athanase accepte la transition vers la vie semi-anachorétique, mais seulement pour les moines avancés dans l'ascèse et la contemplation[397]. Ces ascètes pouvaient rester dans leur solitude sans être impliqués dans la vie commune, mais ils devaient respecter l'obéissance envers leur higoumène[398]. En utilisant un langage habile, Athanase demande à Dieu que tous les moines cénobitiques soient comme les ascètes[399]. En réalité, son attitude est clairement opposée au modèle anachorétique : le *typikon* d'Athanase acceptait seulement cinq ermites rattachés au monastère[400], contre cent vingt cénobites. À la mort d'un ermite, si aucun moine n'était jugé capable d'occuper sa place, le *κελλίον* restait libre[401]. Il était interdit de construire d'autres *κελλία*[402] et les ascètes ne pouvaient avoir qu'un seul disciple[403]. Athanase écrit de manière

396 Cf. PAPACHRYSSANTHOU, « Le monachisme athonite : ses origines, son organisation », p. 95-107.
397 *Typikon de Lavra*, p. 116, trad. [40], p. 261 ; *Typikon de Tzimiskès*, 10, p. 211, trad. p. 237.
398 *Typikon de Lavra*, p. 117, trad. [41], p. 261 ; *Typikon de Tzimiskès*, 20, p. 213, trad. p. 239.
399 *Typikon de Lavra*, p. 117, trad. [41], p. 261.
400 *Ibid.*, p. 115, trad. [37], p. 260.
401 *Ibid.*
402 *Ibid.*, p. 118, trad. [45], p. 262 ; *Ibid.*, p. 121, trad. [53], p. 264.
403 *Ibid.*, p. 115, trad. [37], p. 260.

explicite que l'acquisition de la parfaite obéissance est supérieure à l'ascèse[404] et ceux qui persévèrent dans l'obéissance ne sont pas placés au second rang, après les solitaires, mais au contraire, ils peuvent les dépasser[405].

Il devient alors difficile de penser que le grand *σχῆμα* d'Athanase était un signe de la vie érémitique qu'il voulait assumer. Les cas de Nikon le Métanoïte ou de Dounale – Étienne sont semblables. Pratiquement, aucune des sept *Vies* présentées ne mentionne la voie érémitique pour motiver la réception du grand habit. Dans ces conditions, quelle est la vraie cause qui a conduit à l'apparition de la dualité « petit » *σχῆμα* - « grand » *σχῆμα* ?

Notre interprétation de ces textes est quelque peu différente. Elle part de l'observation qu'en général, le changement d'habit survient au moment d'un changement de lieu : Euthyme le Jeune, Athanase l'Athonite et Euthyme d'Iviron quittent la région du mont Olympe pour aller au mont Athos ; Nikon, de l'Asie Mineure, va au Péloponnèse ; Lazare et Dounale laissent derrière eux l'Asie Mineure ou Rome pour la Palestine. N'est-il pas alors plus probable que le « grand » *σχῆμα* exprime l'adaptation à une nouvelle tradition, distincte de celle à laquelle le moine appartenait jusqu'alors ? Car ce qu'Euthyme le Jeune et Euthyme d'Iviron veulent, c'est à vrai dire s'intégrer dans la tradition athonite ; Athanase essaie d'adoucir le conflit avec les hésychastes autochtones ; Nikon souhaite se réjouir avant sa mort d'un habit considéré, dans la région, comme plus saint ; Dounale et Lazare, quant à eux, sont obligés de s'adapter à la règle palestinienne. Dans la même logique, les biographes d'Euthyme et d'Athanase qui évoquent l'humilité de leurs héros veulent simplement cacher, pour des raisons spécifiques, une pratique locale différente. Michel Maléinos reste le seul cas difficile à interpréter. Nous pouvons imaginer un scénario semblable à celui de Nikon : Michel adopte cet habit sous l'influence d'un nouveau courant monastique et de la mode du « grand » *σχῆμα*. Ou, compte tenu des tendances ascétiques des successeurs de Michel, ce deuxième habit est seulement une adaptation littéraire de l'auteur de la *Vie* aux exigences monastiques nouvelles qui dominaient au mont Kyminas[406].

La première conséquence de cette interprétation est que les moines du mont Olympe et du mont Athos portaient aux 9e et 10e siècles des habits différents, et que la pratique ascétique et la tradition vestimentaire athonites étaient considérées parfois comme supérieures. Ce fait peut surprendre, car à cette époque le mont Athos est seulement au début de son histoire, alors que le

404 *Ibid.*, p. 115, trad. [38], p. 261.

405 *Ibid.*, 118, trad. [46], p. 262. Sur la « conversion cénobitique » d'Athanase l'Athonite voir J. LEROY, « La conversion de Saint Athanase l'athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite », dans *Le Millénaire du Mont Athos…*, I, p. 101-120.

406 É. Malamut a déjà remarqué « l'empreinte du modèle palestinien » dans la *Vie* de Michel Maléinos, cf. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 38-40.

monachisme olympien connaît son âge d'or. Mais si le « grand » *σχῆμα* athonite est une adaptation locale du « grand » *σχῆμα* palestinien, comme le suggère la comparaison entre les *Vies* analysées, le mont Olympe et le mont Athos ne sont pas les seuls termes de notre équation. Il faut voir derrière eux les deux grandes traditions de l'époque, à savoir la constantinopolitaine et la palestinienne. Sans les exagérer, les différences entre ces traditions doivent être acceptées et étudiées d'une manière réaliste, parce qu'elles offrent de nombreuses solutions pour les aspects douteux de l'histoire du monachisme byzantin. En ce qui concerne la période analysée, nous pouvons parler d'abord d'un modèle monastique constantinopolitain, qui met davantage l'accent sur la vie cénobitique, mais qui accepte aussi les anachorètes rattachés au monastère ou les ascètes à l'intérieur de la communauté. Ce modèle est bien représenté par le monastère de Stoudios et souvent par le mont Olympe. Un deuxième modèle, originaire de la Palestine, répandu aussi au mont Olympe, mais surtout au mont Latros et au mont Athos, accordait une importance plus élevée à l'anachorèse. Chacun de ces modèles avait déjà développé des procédures spécifiques en ce qui concerne la réception de l'habit monastique.

Une deuxième conséquence vise les interactions entre ces deux traditions. Les sept *Vies* présentées donnent toutes l'exemple de moines qui font le passage d'un modèle ascétique à l'autre. Arrivés dans les centres d'influence palestinienne, les moines de tradition constantinopolitaine sont obligés de s'adapter aux nouvelles règles. L'un des principaux points en discussion est l'habit qu'ils portaient, considéré comme inférieur. C'est pour cette raison qu'Euthyme le Jeune manifeste, avant son départ du mont Olympe, un si grand désir pour le vêtement athonite, que l'habit monastique de Dounale ne correspond pas à la tradition locale palestinienne et que le *σχῆμα* reçu par Lazare en Attalia est considéré à Saint-Sabas comme *πρῶτον σχῆμα*, donc un habit pour les débutants. La terminologie utilisée par les Palestiniens reflète cette différence : leur habit est le « grand » habit par excellence, tandis que le vêtement pour les novices s'appelle le *πρῶτον σχῆμα* ou le *μικρὸν σχῆμα*, comme nous l'avons vu dans le chapitre précedent ; les Constantinopolitains utilisent le terme *πρόσχημα*, mais aussi celui de « grand » *σχῆμα*, pour éviter une position d'infériorité face à l'influence croissante de la tradition palestinienne en l'occurrence ; en revanche, le « petit » *σχῆμα* n'est pas rencontré à Constantinople. On doit remarquer dans ce sens que la critique de Théodore Stoudite sur la pratique palestinienne du petit habit, texte inclus dans son *Testament*, n'est pas reprise dans le *typikon de Lavra*, même si ce dernier texte contient bien dix-huit des vingt-sept dispositions du *Testament.* La raison de cette absence ne peut être que l'acceptation tacite ou le respect délicat d'Athanase envers les traditions locales d'influence palestinienne.

Nous pouvons donc identifier le *πρόσχημα* avec l'habit porté par les moines de tradition constantinopolitaine. Cette limitation est suggérée, d'une part, par la *Vie* du saint interprétée en relation avec les textes hagiographiques que nous avons mentionnés. D'autre part, nous devons observer que toutes les sources citées auparavant qui évoquent le *πρόσχημα* monastique sont d'origine constantinopolitaine (ou syrienne de langue grecque, dans le cas de Théodoret de Cyr), car l'auteur de la *Vie* de Porphyre s'inspire des écrits de Théodoret, tandis que l'*Éloge* d'Anastase le Perse appartient, selon B. Flusin, au milieu intellectuel de la capitale[407]. Les sources égyptiennes et palestiniennes n'utilisent pas ce mot, préférant toujours *σχῆμα*. Cette différence importante conduit à notre conclusion : au 9e siècle, le *πρόσχημα* est un synonyme du *σχῆμα* monastique, mais le premier terme est rencontré seulement dans le monachisme constantinopolitain.

2.2.5. Le *πρόσχημα* monastique dans les textes liturgiques

Il est nécessaire de faire à ce moment une investigation sur l'utilisation du *πρόσχημα* dans les textes liturgiques. Si les textes littéraires qui utilisent le terme sont difficiles à interpréter, l'analyse des rituels liturgiques reste encore plus laborieuse à accomplir. Les différents types de synthèses réalisées dans les centres monastiques, ou simplement la compilation de textes liturgiques dans un seul manuscrit ont conduit à l'existence de nombreuses variantes pour les offices de la prise d'habit monastique.

Nikon de la Montagne Noire, « le pionnier de la liturgie comparée », selon l'expression de R. Taft[408], est le symbole même de cette synthèse, pour avoir réuni différentes règles liturgiques de son époque, principalement celles de Jérusalem et de Stoudios. Il constate que ces deux modèles ne sont pas en accord entre eux et que de surcroît, les *typika* provenant de la même source ne sont pas identiques : un *typikon* de Stoudios est différent d'un autre *typikon* du même monastère ; cette situation se retrouve dans les *typika* de Jérusalem[409]. Nikon pense que les moines doivent connaître tous les modèles[410], et il donne une solution pratique en réalisant, dans son *typikon* pour le monastère de la Montagne Noire (entre 1055 et 1060), une synthèse originale entre les deux grandes traditions[411].

---

407 *Vie de Porphyre de Gaza*, p. XXXIII-XXXVIII ; CIII-CIX ; FLUSIN, *Saint Anastase le Perse…*, I, p. 264-265.

408 TAFT, « Mount Athos… », p. 179.

409 NIKON DE LA MONTAGNE NOIRE, *Taktikon*, Prologue, 30, I, p. 46 ; 6, 13, I, p. 274-276.

410 *Typikon de la Montagne Noire*, 23, p. 63, trad. p. 391 ; 29, p. 66, trad. p. 392.

411 Pour la composition du *typikon* de la Montagne Noire, Nikon utilise parfois des éléments palestiniens (ch. 19, 91), d'autres fois il préfère le *typikon* de Stoudios (ch. 18, 19, 20, 21, 91). Il souligne aussi les cas où les *Typika* coïncident (ch. 3, 8, 63, 94) et où ils diffèrent (ch. 22). Cf. NIKON DE LA MONTAGNE NOIRE, *Taktikon*,

Mais Nikon n'est pas un compilateur isolé dans le monde monastique. Avant lui, Théodore Stoudite et Athanase l'Athonite ont dû adapter des éléments liturgiques et pratiques distincts pour un meilleur fonctionnement de leurs communautés. Timothée et ses successeurs du monastère de la Théotokos Évergétis font la même chose dans leur *typikon* liturgique, en invoquant les règles de Stoudios, de Sainte-Sophie et du mont Olympe[412], tout en acceptant aussi des éléments propres à la liturgie de Jérusalem, comme l'*agrypnie* de chaque samedi soir. Christodoulos de Patmos impose à sa communauté la vie cénobitique selon le modèle stoudite, sur la base des écrits de Basile le Grand, mais il préfère le *typikon* liturgique de Saint-Sabas[413]. Euthyme et Georges d'Iviron traduisent à la fois le S*ynaxaire* constantinopolitain et l'*Horologion* palestinien pour l'usage des moines de leur communauté[414]. Le *typikon* du Saint-Sauveur de Messine, écrit vers 1131, en Sicile normande, est aussi composé par le rassemblement de ces deux règles monastiques, auxquelles on ajoute la règle athonite et « quelques autres » règles[415].

Au-delà de ces deux grands modèles, la tradition athonite et celle du monastère de la Théotokos Évergétis sont également invoquées et suivies. Ce sont deux modèles secondaires, qui font une synthèse des traditions palestiniennes et constantinopolitaines, chacun à sa manière. Nikon de la Montagne Noire[416] et le *typikon* du Saint-Sauveur de Messine mentionnent le mont Athos comme ayant des rituels distincts. Le *typikon* liturgique du monastère d'Otrante évoque aussi la Sainte Montagne à côté des traditions palestinienne et stoudite[417]. En ce qui concerne le

---

6, 14, I, p. 276.11-25. Voir aussi ARRANZ, « Les grandes étapes… », p. 61-62. Sur Nikon de la Montagne Noire († après 1100), voir I. DOENS, « Nicon de la Montagne Noire », *Byz* 24, 1954, p. 131-160 ; J. NASRALLAH, « Un auteur du XIe siècle : Nicon de la Montagne Noire (vers 1025-début du XIIe s.) », *POC* 19, 1969, p. 150-161 ; GIANKOU, *Νίκων ὁ Μαυροείτης*.

412 Voir les références à ces règles liturgiques dans le *Typikon liturgique de la Théotokos Évergétis* : 8th September, I, p. 32-33 ; 11th November, I, p. 186-187 ; 25th March, II, p. 74-77 ; Monday after the Sunday of All Saints, II, p. 684-685. Le *typikon* dit parfois qu'il ne suit pas la règle stoudite, voir *Ibid*., 25th December, I, p. 332-333. Sur ce texte voir TAFT, « Mount Athos… », p. 190 ; ID, « The *Synaxarion* of the Evergetis in the history of Byzantine liturgy », dans M. MULLETT, A. KIRBY (éd.), *The Theotokos Evergetis and the Eleventh-Century Monasticism* (BBTT 6.1), Belfast 1994, p. 274-293 ; J. KLENTOS, « The *Synaxarion* of Evergetis: algebra, geology and Byzantine monasticism », dans M. MULLETT, A. KIRBY (éd.), *Work and Worship at the Theotokos Evergetis, 1050-1200: Papers of the Fourth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down, 14-17 September 1995* (BBTT 6.2), Belfast 1997, p. 329-355.

413 *Hypotypôsis de Patmos*, 15, p. 69, trad. p. 586 ; 17, p. 71, trad. p. 587.

414 *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, 25, p. 63, trad. p. 105 ; *Vie de Georges d'Iviron*, 24, p. 128, trad. p. 52-54 ; TAFT, « Mount Athos… », p. 183.

415 *Typikon du Saint-Sauveur de Messine*, 10, p. 127-128, trad. p. 646. Voir PERTUSI, « Rapporti tra il monachesimo italo-greco... », p. 484-485 ; 488-489.

416 Les règles du mont Athos sont citées plusieurs fois par Nikon (ch. 31, 33, 59, 65, 82, 91). Le *typikon* du mont Saint-Auxence (ch. 73, 77) et l'ancienne tradition antiochienne transmise sous l'autorité de Syméon le Jeune (ch. 39, 86) sont aussi mentionnés.

417 *Typikon de Saint-Nicolas de Casole*, p. 382.

monastère de la Théotokos Évergétis, il exerce une influence à travers son *typikon* repris par plusieurs autres couvents qui ont suivi son modèle.

Dans ce tableau d'influences réciproques, il faut étudier le rituel de la profession monastique dans la même logique[418]. La diversité des textes liturgiques conservés jusqu'à nos jours montre une grande liberté de développement au sein des différentes traditions locales. Le seul élément stable est l'office du grand habit. Il est souvent rencontré sous le titre *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*, ou sous un nom semblable. Mais les rituels qui le précèdent se présentent sous une variété de formes et de noms : *Ἀκολουθία τοῦ πρώτου σχήματος*, *Ἀκολουθία πρὸς σχῆμα μαντίου*, *Ἀκολουθία προσχήματος*, etc.

Le rituel du *πρόσχημα*, qui nous intéresse dans cette étude, est généralement rencontré dans les manuscrits du 11e au 14e siècle. En limitant notre analyse aux manuscrits édités, on distingue trois grandes catégories de textes.

Dans la première catégorie, nous avons réuni les manuscrits *Paris gr. 392 (Par 392)*, 12e siècle[419], *Sinaï gr. 1036 (Sin 1036)*, 12e-13e siècle[420], *Sinaï gr. 994 (Sin 994)*, 14e siècle[421] et *Ottoboni gr. 160* (*Otb 160*), 14e siècle[422]. Dans *Par 392*, l'*Ἀκολουθία τοῦ προσχήματος* est le seul service liturgique de profession monastique, alors que dans *Sin 1036*, elle est accompagnée de deux prières probablement pour les novices, l'*Ἀκολουθία πρὸς σχῆμα μαντίου*. Le manuscrit *Sin 994* associe la *Τάξις καὶ ἀκολουθία τοῦ προσχήματος* à un office du grand habit. Concernant le dernier manuscrit, notre rituel est placé entre l'office pour les novices, pendant lequel le candidat reçoit le *παλλίον* qui représente l'*ἀρραβών τοῦ μεγάλου σχήματος*, et le rituel du grand habit.

L'office du *πρόσχημα* a dans ces manuscrits une structure et un contenu semblables : deux prières du prêtre, *Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τῷ κατὰ πολὺ ἔλεός σου* (P1)[423] et *Κύριε, Κύριε, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡμῶν* (P2)[424] ; les questions du prêtre et les promesses du

---

418 Voir une excellente synthèse sur la composition de l'Euchologe byzantin dans PARENTI, « Towards a Regional History… ».

419 Voir H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, I-III, Paris 1888, I, p. 40 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 273.

420 Voir DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 146-152.

421 Voir DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 323-326.

422 Voir E. FERON, F. BATTAGNALI, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliotecae Vaticanae*, Rome 1893, p. 91-92 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 274.

423 GOAR, *Euchologion*, p. 378 ; *Par 392*, p. 54*.

424 GOAR, *Euchologion*, p. 379 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 46*. Nous utiliserons les abréviations P1, P2, etc. pour les prières du rituel et C1, C2, etc. pour les catéchèses.

candidat ; deux catéchèses, *Βλέπε τέκνον οἵας συνθήκας* (C1)[425] et *Ἀδελφὲ μου, καταλιμπάνεις τὸν βίον σωθῆναι θέλων* (C2)[426] ; la tonsure ; une prière avant la vêture, *Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ χορηγὸς* (P3)[427]; la réception des habits : le *κουκούλλιον* et le *παλλίον* / *περιβόλαιον*, qui représentent ensemble le *πρόσχημα τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος* ou *καταστάσεως* ; une dernière prière, *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἡ ἐλπὶς καὶ καταφυγὴ πάντων τῶν ἐλπιζόντων* (P4)[428]. Le manuscrit *Par 392* place les promesses au début du rituel, ajoute encore une prière, *Ὁ Θεὸς ὁ μεγαλόδωρος* (P5)[429], et supprime la deuxième catéchèse, tandis que *Sin 994* change la deuxième catéchèse avec une autre, *Ἰδοὺ ὁ Χριστὸς ἀοράτως* (C3)[430] et mentionne comme habits le *στιχάριον*, le *παλλίον* et le *μανδύας*.

Le rituel ne donne pas l'impression d'être seulement l'*ἀρραβών τοῦ μεγάλου σχήματος*, donc une préparation pour le « grand » habit, et l'existence dans *Otb 160* d'un office pour les novices qui remplit un tel rôle confirme cette hypothèse. La formule utilisée, *πρόσχημα τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος* ou *πρόσχημα τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος* nous semble très suggestive. Elle est rencontrée dans plusieurs autres manuscrits comme *Coislin 367* (13e-14e siècle), *Sevastianov gr. 472* (14e-15e siècle), *Sinaï gr. 985* (16e siècle). En même temps, la question posée au candidat est explicite : *ποθεῖς ἀξιωθῆναι τοῦ ἀγγελικοῦ σχῆματος καὶ καταταγῆναι εἰς τὸν χορὸν τῶν μοναζόντων;*

À l'exception de *Sin 994*, les manuscrits contiennent un indice intéressant : après la tonsure effectuée par le prêtre, le candidat est rasé dans le *diakonikon* par d'autres frères, pendant que le chœur chante le Psaume 50. Néanmoins, presque tous les manuscrits que nous avons examinés indiquent à ce moment l'intonation du Psaume 118. L'option du premier psaume confirme l'existence d'une tradition liturgique différente. Pour finir, le *κουκούλλιον* et le *παλλίον* pouvaient former ensemble l'habit des moines constantinopolitains. L'*hypotypôsis* de Stoudios donne une liste des vêtements formée par l'*ἱμάτιον*, la tunique, nommée aussi *ἐπανωφόριον*[431], le *κουκούλλιον* et l'*ἐπώμιον*[432], mais il faut voir dans ce dernier élément vestimentaire une

425 GOAR, *Euchologion*, p. 383.
426 *Otb 160*, p. 60*-64*.
427 GOAR, *Euchologion*, p. 391 ; *Otb 160*, p. 64*-65*.
428 GOAR, *Euchologion*, p. 385 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 28*.
429 *Par 392*, p. 54*.
430 GOAR, *Euchologion*, p. 385.
431 Voir la démonstration de cette identification dans DELOUIS, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople…*, p. 255.
432 *Hypotypôsis de Stoudios* A, p. 237, trad. [37], p. 114-115 ; *Hypotypôsis de Stoudios* B, 38, *PG* 99, 1720A-B, trad. p. 32-33.

variante du *παλλίον / μανδύας*[433]. Cette garde-robe constantinopolitaine est mentionnée dans plusieurs sources de l'époque.

Pour toutes ces raisons, nous considérons que le rituel du *πρόσχημα* de ces manuscrits représente en réalité l'office de la profession monastique selon une ancienne tradition constantinopolitaine.

Un deuxième groupe de textes est formé par les codex *Uppsala gr. 7 (Upl 7)*, 11e-12e siècle[434], *Messine gr. 172 (Mes 172)*, daté de 1148-1149[435] et *Vat. gr. 1969 (Vat 1969)*, 12e siècle[436]. Le rituel du *πρόσχημα* occupe la première place parmi les textes concernant la profession monastique[437] et en contient tous les éléments d'un office classique : les questions du prêtre et les promesses du candidat ; une catéchèse, *Ἰδοὺ τέκνον καταλιμπάνεις* (C4)[438] ; une première prière, *Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ φωτίσας* (P6)[439] ; la tonsure, avec le changement de nom, attesté pour la première fois dans les manuscrits liturgiques ; la réception des habits, *κολόβιον*, *ζώνη*, et *καμελαύκιον*, la formule utilisée pour le dernier élément vestimentaire étant : *ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ἐνδύεται τὴν περικεφαλαίαν τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος* ; les deux dernières prières, *Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ποιμὴν* (P7)[440] et *Κύριε, Κύριε, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡμῶν* (P2). Nous pensons qu'il s'agit encore une fois d'un office complet de consécration monastique, selon la tradition constantinopolitaine.

Le rituel du *πρόσχημα* est suivi dans les manuscrits par trois autres offices : *Τάξις τοῦ ἱεροῦ καὶ ἁγίου παλλίου*[441], un rituel pour les novices, *Τάξις καὶ ἀκολουθία γινομ(ένη) ἐπὶ τοῦ λαμβάνοντ(ος) σχῆμ(α) μοναχοῦ*[442], le rituel du grand habit et *Εὐχὴ εἰς τὸν ἀποταξάμενον*[443], un autre rituel court pour les novices. Les deux premiers semblent attester la tradition palestinienne, tandis que le dernier peut être vu comme appartenant à la tradition constantinopolitaine. Il s'agit

433 Voir l'*Hypotypôsis de Lavra*, p. 140, trad. [35], p. 228, qui reprend pour cet aspect l'*Hypotypôsis* B de Stoudios et change *ἐπώμιον* avec *μανδύας*, en maintenant les trois variantes stoudites de ce vêtement, ou la *Vie de Léontios de Jérusalem*, 9, p. 42 : *καὶ τὰ ἴσα τῷ παλλίῳ, φημὶ δὴ τῇ μικρᾷ ἐπωμίδι*.

434 Voir CH. GRAUX, A. MARTIN, *Notices sommaires des manuscrits grecs de Suède*, Paris 1889, p. 34 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 131-139 ; 271.

435 Voir A. MANCINI, *Codices graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris*, Messine 1907, p. 238 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 131-139 ; 270-2771.

436 Voir WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 131-139 ; 271-272.

437 *Upl 7*, f. 1-8, *Mes 172*, f. 1-9^v^, *Vat 1969*, f. 1-7^v^, p. 47*-50*.

438 WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 44*-45*.

439 *Upl 7*, *Mes 172*, *Vat 1969*, p. 48*-49*.

440 WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 45*.

441 *Upl 7*, f. 8-21^v^, *Mes 172*, f. 10-19^v^, *Vat 1969*, f. 8, p. 50*-52*.

442 *Upl 7*, f. 21^v^ -103^v^, *Mes 172*, f. 19^v^-91^v^, *Vat 1969*, f. 8-69, p. 68*-102*.

443 *Upl 7*, f. 104, *Mes 172*, f. 91^v^-92, *Vat 1969*, f. 69^rv^, p. 52*-53*.

donc de deux offices pour les moines et de deux offices pour les novices, de provenances différentes et avec des noms spécifiques, qui sont réunis dans ces manuscrits.

En suivant notre interprétation, on peut comprendre la composition du manuscrit *Grottaferrata Γ.β.XLIII (Gtf 43)*, 11e siècle[444], qui contient un office du *πρόσχημα* d'origine constantinopolitaine[445] et un rituel du grand habit de provenance palestinienne[446], semblables à ceux des trois manuscrits antérieurs. À la fin de l'office du *πρόσχημα*, après la catéchèse C4 et les prières P7 et P2, le nouveau moine reçoit le *στιχάριον / χιτών*, le *κουκούλλιον*, la *ζώνη*, et le *παλλίον / μάντιον* qui forment ensemble le *πρόσχημα τῆς ἀγγελικῆς καταστάσεως*, comme dans les manuscrits de notre premier groupe.

Tous les textes présentés jusqu'ici reflètent donc l'interaction entre les deux traditions, palestinienne et constantinopolitaine. Les offices de la prise d'habit donnent l'impression d'avoir été rassemblées à partir de différentes sources intégrées dans un seul manuscrit. Même si le rituel constantinopolitain du *πρόσχημα* occupe parfois une position d'infériorité par rapport à l'office du grand habit palestinien, il contient tous les éléments de l'ancien rite de la profession monastique utilisé dans la capitale de l'Empire. Les textes mettent en évidence la pratique de rassembler des prières et des offices de provenances différentes, phénomène nommé par S. Parenti « duplication » liturgique, souvent rencontré dans les euchologes byzantins[447].

Dans une troisième catégorie, nous pouvons regrouper les manuscrits *Coislin 213 (Csl 213)*, AD 1027[448] et *Grottaferrata Γ.β.I (Gtf 1)* (11e-13e siècle)[449], étudiés déjà plusieurs fois ensemble[450], auxquels on ajoute *Sinaï sl. 37* (*Sin sl 37*) (10e-11e siècle)[451], et *Athènes gr. 662*

444 Voir A. ROCCHI, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae-Ferratae*, Tusculani 1883, p. 285-288 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 131-139 ; 270.

445 *Gtf 43*, f. 1-9v, p. 43*-47*. Voir Annexe 4.

446 *Gtf 43*, f. 13v-103v, p. 68*-102*.

447 PARENTI, « Towards a Regional History… », p. 112-113.

448 Voir R. DEVREESSE, *Catalogue des manuscrits grecs, II : Le fond Coislin*, p. 194-195 ; J. DUNCAN, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Église* (Excerpta ex Dissertatione), Rome 1983 ; J. MAJ, *Coislin 213: Eucologio della Grande Chiesa* (Excerpta ex Dissertatione), Rome 1990.

449 Pour la datation du manuscrit, voir ROCCHI, *Codices Cryptenses…*, p. 235-244 et ARRANZ, *L'Eucologio constantinopolitano…*, p. 7-8, en contradiction avec PARENTI, VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, p. 43 ; EID., « A Thirteenth Century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology: Grottaferrata Γ.β.I, alias of Cardinal Bessarion », *BBGG* 4, 2007 (3e s.) = *Acts of the First International Congress of the Society for Oriental Liturgies (SOL) held at Collegium Orientale, Eichstätt, Bavaria, Germany, 23-28 July 2006*, p. 186-191.

450 ARRANZ, *L'Eucologio constantinopolitano…* ; P.L. KALAIDZIDIS, « Τρία ΧΦΦ "Πατριαρχικὰ" εὐχολόγια: Paris, Coislin 213, Grottaferrata Γ.β.I, Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος 662. Ἱστορικοκριτικὴ προσέγγιση », dans P.I. SKALTSIS, N.A. SKERTIAS (éd.) *ΓΗΘΟΣΥΝΟΝ ΣΕΒΑΣΜΑ. Ἀντίδωρον τιμῆς καὶ μνήμης εἰς τὸν μακαριστὸν καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην († 2007)*, I-II, Thessalonique 2013, I, p. 827-994, p. 827-994.

451 Voir M. ARRANZ, « La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï », dans E.G. FARRUGIA, R.F. TAFT, G.K. PIOVESANA (éd.), *Christianity among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Deatth of St. Methodius, Rome, October 8-11, 1985* (OCA 231), Rome 1988, p. 15-74, ici p. 59-63.

(*Ath 662*) (13e siècle)[452]. Tous ces manuscrits contiennent des rituels monastiques semblables. Dans les deux premiers manuscrits, l'*Ἀκολουθία τοῦ προσχήματος τῶν μοναχῶν*[453] est située entre la procédure de réception des novices, *Εὐχὴ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος λαμβάνειν σχῆμα μαντίον*, pendant laquelle le candidat reçoit le *παλλίον*, l'*ἀρραβών τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*[454], et le rituel du grand habit, *Τάξις γινομένη τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου σχήματος*[455].

Le rituel du *πρόσχημα* a dans ces manuscrits un rôle qui n'est pas très clair : il commence par les questions du prêtre et les promesses du candidat, puis il continue avec une version réduite de la catéchèse C1 et avec les prières P1 et P2, comme dans les rituels du premier groupe de manuscrits, mais il s'arrête subitement sans donner aucune explication sur la tonsure ou sur les habits reçus. L'impression qu'il laisse est celle d'un morceau étrange inséré dans une succession bien établie, ou d'un rituel qui a été mutilé pour s'accommoder à la logique du manuscrit. Avec cette deuxième explication, nous sommes à nouveau devant un ancien office de tradition constantinopolitaine, placé entre deux textes d'origine palestinienne et présenté dans une variante réduite.

Dans *Sin sl 37*, notre rituel est présent sous une forme encore plus courte, il comprend seulement les prières P1 et P2[456], alors que dans *Ath 662*, qui contient un rituel du grand habit proche de celui trouvé dans *Csl 213* et *Gtf 1*, l'office du *πρόσχημα* est remplacé par une *Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος* complètement remaniée[457].

Cette transformation du rituel du *πρόσχημα* dans un office intermédiaire est observée aussi dans le *Schèmatologion Dmitrievski* (11e-12e siècle)[458], car notre office ne contient qu'une nouvelle prière, *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀξίους σου εἶναι νομοθετήσας* (P8)[459], la prière P1, la tonsure et la réception du *παλλίον*.

En dehors de notre classification, *Sinaï gr. 967 (Sin 967)*, 13e siècle[460], le dernier manuscrit analysé, occupe une place distincte parmi les textes qui contiennent un office du *πρόσχημα*. Il commence par une *Τάξις καὶ ἀκολουθία τῆς πρώτης ἀποκάρσεως, ἤγουν τοῦ μανδύου*, avec la structure suivante : la prière P8 ; une autre prière, *Δέσποτα Κύριε, ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ*

452 Voir KALAIDZIDIS, *Τὸ ὑπ' ἀριθμ. 662 χειρόγραφο…*.
453 *Csl 213*, f. 166-167, *Gtf 1*, f. 139v-140, p. 400-402. Voir Annexe 5.
454 *Csl 213*, f. 164v-165v, *Gtf 1*, f. 139, p. 397-398.
455 *Csl 213*, f. 171-188, *Gtf 1*, f. 140-146v, p. 402-431.
456 *Sin sl 37*, f. 81v, p. 528-531 ; WAWRYK, « The Offices of Monastic Initiation… », p. 12-17.
457 *Ath 662*, f. 292v-297v, p. 80-86.
458 Voir PALMOV, *La tonsure monastique*, app. p. 25-31.
459 GOAR, *Euchologion*, p. 385.
460 Voir DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 219-232.

φιλάνθρωπος (P9)[461] ; les promesses du candidat ; la catéchèse C4 ; la tonsure dans le sanctuaire, suivie de l'exécution du Psaume 50 pendant la tonsure totale ; une prière au-dessus des habits, *Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, εὐλόγησον τὰ περιβόλαια ταῦτα* (P10)[462] ; la vêture du *χιτών τοῦ τιμίου προσχήματος* et du *παλλίον τοῦ μοναδικοῦ σχήματος*, qui forment ensemble le *πρόσχημα τοῦ μοναδικοῦ σχήματος*. Le deuxième office est l'*Ἀκολουθία τοῦ ἀποστολικοῦ*, avec une structure similaire : la prière P7 ; les promesses ; la catéchèse C1 ; les prières P3 et P4 ; une nouvelle prière, *Δέσποτα Κύριε καρδιογνῶστα τῶν ἁπάντων* (P11)[463] ; la tonsure dans le sanctuaire ; les prières P1 et P2 ; la prière P10 pour les habits ; la réception des vêtements qui sont le *χιτών τοῦ τιμίου προσχήματος*, le *παλλίον τοῦ μοναδικοῦ σχήματος* et le *κουκούλλιον*, c'est-à-dire, encore une fois, *τὸ πρόσχημα τοῦ μοναδικοῦ σχήματος* ; et à la fin deux dernières prières, *Ὁ πάντα νοῦν ὑπερβαίνων* (P12)[464] et *Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ παντοκράτωρ* (P13)[465]. Le manuscrit contient aussi une *Τάξις καὶ ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου σχήματος*.

Le manuscrit *Sin 967* peut refléter la tradition liturgique de la communauté de Lazare de Galèsion, car les catégories de moines présentes dans ledit manuscrit sont identiques à celles qui se trouvent mentionnées dans la *Vie* du saint : *μανδυώτης, ἀποστολικός* et *μεγαλόσχημος*. Dans ce cas, le manuscrit et la *Vie* indiquent la même synthèse entre les deux modèles en discussion, palestinien et constantinopolitain.

Tous ces textes attestent la transformation survenue dans l'emploi et la signification du *πρόσχημα* dans les textes liturgiques, mais aussi dans la pratique monastique. Au moins jusqu'à la période de Théodore Stoudite, ce terme désignait à Constantinople le rituel de l'habit monastique, ainsi qu'en témoignent les manuscrits du premier groupe. Dans une seconde étape, le rituel est copié sans explication à côté de celui du « grand » habit, de provenance palestinienne, en laissant aux moines la liberté d'utiliser l'un ou l'autre, selon leur tradition locale : c'est la situation rencontrée dans le deuxième groupe de manuscrits.

Nous pensons que la période d'interaction des deux rituels correspond aux 9e et 10e siècles, comme nous induit à croire la double vêture d'Euthyme le Jeune, de Nikon le Métanoïte ou d'Athanase l'Athonite dont nous avons parlé plus haut. Plus tard, la tradition liturgique palestinienne impose son rituel du « grand » habit et l'office du *πρόσχημα* est transformé petit à petit dans un rituel pour les novices (le cas du manuscrit *Sin 967*), ou plutôt dans un rituel intermédiaire entre celui pour les novices et le rituel du grand habit (*Csl 213*, *Gtf 1*). Dans le

461 DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 221.
462 *Ibid.*, p. 222.
463 *Ibid.*, p. 224.
464 *Ibid.*, p. 225.
465 *Ibid.*

deuxième scénario, la place du rituel du *πρόσχημα* est occupée vers les 12e-13e siècles par l'office du « petit » habit, tel que nous le suggère le manuscrit *Ath 662*.

À l'aide de ces explications, nous pouvons mieux comprendre les fragments ambigus des *Vies* des saints, les textes normatifs monastiques et les sources liturgiques. Cette relecture nous fait également entrevoir une évolution inattendue du *πρόσχημα* : au début, à Constantinople, il désignait l'habit monastique par excellence, tandis que le rituel associé représentait le seul office de la profession monastique ; ensuite, l'influence croissante de l'office palestinien du grand habit l'oblige à lui céder la place, puis à disparaître définitivement. Son histoire s'arrête vers le 14e siècle. Le nouveau « petit » habit, vêtement intérmediaire entre l'habit des novices et le grand habit, qui fait son apparition vers la même époque, n'est qu'un témoignage indirect de cette évolution du *πρόσχημα* constantinopolitain. Et, pourquoi pas, son héritier.

CHAPITRE 3 : LES SYNTHÈSES

3.1. Intégrer les différences : trois catégories de moines et d'habit monastique (11e-12e siècles)

La vie politique et économique byzantine a favorisé aux 11e-12e siècles un développement important de la vie monastique. L'époque est une période de synthèses et de nouvelles expérimentations en ce qui concerne le rituel appliqué aux novices à l'entrée au monastère[466].

Les procédures mentionnées dans les textes historiques, hagiographiques, liturgiques ou dans les *typika* sont loin d'une quelconque uniformité. On constate, surtout parmi les offices liturgiques de la profession monastique de cette époque, des variantes très différentes. Le travail de synthèse entre les différentes pratiques locales fait par Nikon de la Montagne Noire, déjà évoqué dans le chapitre antérieur, est une bonne explication du phénomène. Et Nikon est précédé ou suivi par nombreux autres. En effet, chaque centre monastique et chaque copiste ou compilateur a pu réaliser sa propre synthèse liturgique, car une disposition canonique claire n'est pas constatée en ce domaine.

Dans ce tableau d'influences réciproques, la tradition palestinienne et celle stoudite continuent à jouer un rôle proéminent. Leur intéraction mutuelle a conduit à l'intérieur de chaque modèle à une évolution spécifique. Le chapitre tente d'organiser les données de cette période sur la profession monastique et de retracer les motivations pratiques qui ont favorisé un tel processus.

466 Pour le monachisme byzantin dans cette période voir J. DARROUZÈS, « Le mouvement des fondations monastiques au XIe siècle », *TM*, 6 1976, p. 156-176 ; MORRIS, *Monks and Laymen in Byzantium* ; M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995, p. 265-382 ; P. MAGDALINO, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, p. 316-412. Sur les rituels de la profession monastique voir WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 84-93.

3.1.1. La synthèse palestinienne

La vie monastique palestinienne est peu connue dans cette période. En ce qui concerne les procédures appliquée aux postulants, une variante tardive du *typikon* de Saint-Sabas, datée du 12e siècle, ne fait que réaffirmer l'interdiction pour les jeunes et les eunuques[467]. Un exemple plus suggestif nous est donné par la vie et le modèle monastique de Lazare de Galèsion. Moine en l'Asie Mineure et puis à Saint-Sabas, il applique son expérience personnelle dans la communauté du mont Galèsion. Son modèle est original : ses moines sont divisés après le noviciat en deux groupes distincts, les *ἀποστολικοί* et les *μεγαλόσχημοι*. La première catégorie n'est pas seulement de passage, car l'*ἀποστολικός* pouvait rester dans son état jusqu'à la fin de sa vie, comme le frère revêtu avant sa mort, évoqué auparavant[468]. En revanche, certains *μεγαλόσχημοι* devenaient ermites, mais Lazare n'impose pas la pratique comme une règle.

Cette organisation monastique avec un noyau cénobitique et plusieurs ermites attachés au monastère est spécifique à la tradition palestinienne[469]. Elle se retrouve dans le *typikon* de Christodoulos de Patmos qui, comme autrefois Athanase l'Athonite, impose la vie cénobitique, mais accepte que douze moines vivent dans de cellules isolées. Ceux-ci restaient cinq jours de la semaine au dehors de la communauté, en participant les samedis et les dimanches aux services liturgiques et aux tables communes avec tous les autres moines[470]. Un siècle plus tard, deux monastères de Chypre, le couvent de Machairas et l'hermitage de Néophyte le Reclus, suivaient la même règle, les anachorètes n'étant pas seulement acceptés, mais aussi aidés et encouragés par la communauté[471].

Existait-il à cette époque un lien entre le statut de reclus et celui de *μεγαλόσχημος* ? On peut l'imaginer. Pourtant, les confirmations historiques sont difficiles à trouver. On constate simplement que dans le monastère de Machairas, l'higoumène était choisi soit parmi les *ἀποστολικοί*, soit parmi les *μεγαλόσχημοι*[472], tandis que le *Testament* de Néophyte le Reclus impose que l'higoumène vive comme ermite et qu'il soit *μεγαλόσχημος*. La transition vers l'anachorèse était faite dans ce dernier cas par une prière de bénédiction, et non par un rituel de tonsure[473].

---

467 *Typikon de Saint-Sabas*, p. 168.4, trad. [1], p. 1316.
468 *Vie de Lazare de Galèsion*, 240, p. 583, trad. p. 340-341.
469 *Typikon de Saint-Sabas*, p. 168.24-27, trad. [3], 1316 ; p. 169.44-170.58, trad. [7], p. 1317.
470 *Hypotypôsis de Patmos*, 23-24, p. 75-77, trad. p. 590-592.
471 *Typikon* de *Machairas*, 152, p. 59, trad. p. 1162 ; *Testament de Néophyte le Reclus*, 14-15, p. 43-46, trad. p. 1356-1358.
472 *Typikon* de *Machairas*, 148, p. 58, trad. p. 1161.
473 *Testament de Néophyte le Reclus*, 14-15, p. 43-46, trad. p. 1356-1358.

3.1.2. La synthèse constantinopolitaine

À la même époque, le monachisme constantinopolitain semble mieux documenté. La tradition stoudite représente encore son principal point de repère. Il n'y pas de raison de penser que les successeurs de Théodore aient changé les règles en ce qui concerne les postulants. La procédure de réception des novices reste probablement la même, comme l'attitude parfois critique par rapport aux excès anachorétiques. Nicétas Stéthatos précise qu'au 11e siècle, à Stoudios, il y avait deux catégories d'ascètes : les moines « qui ont revêtu la cuirasse du grand habit » ; et ceux qui « portent les arrhes de l'habit », l'*ἀρραβών τοῦ σχήματος* et qui « ne sont encore que des novices »[474]. Dans la même logique, une catéchèse du 13e siècle sur la vie monastique, conservée dans le manuscrit gr. 396 de la Bibliothèque synodale de Moscou, reprend fidèlement les mots de Théodore sur la profession du moine : l'habit est unique, comme le baptême, ou comme la foi, et il est impossible de le donner deux fois ; le texte mentionne la tradition de trois tonsures successives, qui correspondent à trois étapes de la vie monastique, procédé qui est bien sûr critiqué par l'auteur[475]. Le texte montre qu'une certaine dispute entre deux modèles de vêture continue encore de se manifester à cette époque.

Le modèle stoudite est souvent rencontré dans les textes littéraires. Selon la *Vie* de Cyrille le Philéote, chacun en son temps, le saint, son frère et son fils reçoivent d'un coup la tonsure, un nouveau nom et l'habit de moine[476]. Bien qu'il ait commencé sa vie monastique comme ascète, Cyrille devient un défenseur ferme de la tradition stoudite : selon lui, il faut écarter l'higoumène qui a décidé d'abandonner la vie cénobitique pour transformer le monastère en laure[477]. En règle générale, le mont Athos suit aussi la tradition stoudite. Georges d'Iviron fait son entrée dans un monastère en Géorgie, à vingt-cinq ans, pour recevoir le saint habit après trois ans de noviciat

---

474 NICÉTAS STÉTHATOS, *Sur des coutumes stoudites*, 7.22-8.2, p. 496-497 : *καὶ ταῦτα μὲν κατὰ τὴν πρώτην τάξιν πρὸς ἀλλήλους οἱ ἱερεῖς, ὡς εἴρηται, καὶ οἱ τῷ μεγάλῳ σχήματι τεθωρακισμένοι … . οὐκ οὕτως δὲ ἄρα καὶ ἐπὶ τῶν φερόντων τὸν ἀρραβῶνα τοῦ σχήματος γίγνεται. ἐκεῖνοι γὰρ ἔτι τῶν εἰσαγωγικῶν*.

475 *Syn 396*, f. 5-5v, p. 67 : *Ἐπεὶ οὖν βάπτισμα ἐστὶ δεύτερον ὁ μοναδικὸς βίος, καθώς τινες διδάσκουσι τῶν πατέρων, καὶ ἀνακάθαρσις καὶ ἀνακαινισμὸς τοῦ πρώτου βαπτίσματος, ἓν πάντως ἐστί, καθὼς μία πίστις ἐστί, καὶ οὐ δύο ἢ τρία βαπτίσματα, ὡς οἱ πολλοὶ τρίτον κουρεύουσιν. ἀλλ' ὡς εἴρηται, μία ἀπόκαρσις δέδεικται γίνεσθαι καὶ οὐ τρεῖς. Κατὰ μὲν τὸν ἐπὶ τοῦ προτέρου βαπτίσματος ἀφορκισμὸν καὶ ἀπόταξιν, ἡ τοῦ παλλίου δόσις καὶ ἀπόθεσις τῶν τριχῶν. κατὰ δὲ τὸν ἐν τῷ ὕδατι βαπτισμόν, ἡ τοῦ ὅλου σχήματος δόσις καὶ ἡ τελείωσις. Τοιγαροῦν ἀτιμάζουσιν, ὡς ἔγωγε οἶμαι, τὸ θεῖον τοῦ ἐπαγγέλματος βάπτισμα οἱ λέγοντες· μικρὸν σχῆμα καὶ μέγα. Ἓν σχῆμα ἐστίν, ὡς δέδεικται, καὶ ἓν βάπτισμα, καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ἀπαιτεῖται ἕκαστος τῶν ἀποτασσομένων τὴν ἐργασίαν αὐτοῦ, καθ' ἣν τῷ Χριστῷ συντάζηται καὶ ἀποκαρῇ τὴν κόμην τῆς αὐτοῦ κεφαλῆς.*

476 *Vie de Cyrille le Philéote*, 21, 1, p. 104 ; 22, 2, p. 107 ; 27, 2, p. 122.

477 *Ibid.*, 39, 10, p. 173. Sur Cyrille le Philéote († 1100, *BHG* 468-468e), voir M. KAPLAN, « In search of St. Cyril's Philea », dans MULLETT, KIRBY, *Work and Worship at the Theotokos Evergetis…*, p. 213-221 ; M. MULLETT, « Food for the Spirit and a Light for the Road: Reading the Bible in the *Life of Cyril Phileotes* by Nicholas Kataskepenos », dans J. WARING, C. HOLMES (éd.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, Leiden 2002, p. 139-164 ; ID., « Literacy biography and historical genre in the *Life* of Cyril Phileotes by Nicholas Kataskepenos », dans ODORICO, AGAPITOS, *Les Vies des saints à Byzance…*, p. 387-409.

des mains de Georges le Reclus, ascète sur la Montagne Noire[478]. Arrivé au mont Athos, il est intégré d'une manière normale dans la communauté, sans répéter l'expérience d'Athanase l'Athonite ou d'Euthyme d'Iviron en ce qui concerne le « grand » habit. Il y avait donc une seule tradition sur la Montagne Noire et au monastère géorgien d'Athos, la tradition stoudite[479]. En conformité avec le même modèle, à Patmos le candidat recevait le premier habit monacal après quarante jours de préparation. Le noviciat était fixé à trois ans, mais pour les hommes pieux qui avaient déjà exercés la vie ascétique dans le monde, cet intervalle pouvait être réduit jusqu'à six mois, en accord avec le canon du synode prime-second de Constantinople[480]. La tradition stoudite est rencontrée aussi dans l'Italie byzantine : après une court période de noviciat, le candidat était tonsuré et vêtu selon la coutume du lieu. Son nom était changé à ce moment. Les *Vies* d'Élie le Spéléote, Nil de Rossano et Barthélémy de Siméri, pour citer seulement les saints les plus connus, montrent cette forte influence constantinopolitaine dans ce domaine[481].

Le monastère de la Théotokos Évergétis

Néanmoins, le modèle studite n'est pas le seul. La capitale développe aussi d'autres modalités de réception des novices, et la plus connue est celle du monastère de la Théotokos Évergétis (11e siècle). Son *typikon* mentionne certains aspects communs, mais ajoute une nouvelle vision sur les étapes du noviciat : tandis que les personnes connues ou d'une condition sociale élevée étaient plus facilement reçues et tonsurées, les autres recevaient, après sept jours à l'hôtellerie, un habit simple, le *ῥάκος* et un bonnet monastique ; six mois plus tard, après une période d'essai au milieu de la communauté, elles étaient revêtues d'un vêtement considéré comme l'*ἀρραβών τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος* :

> *Il faut parler aussi des tondus. Si ce sont des gens célèbres ou des gens que vous connaissez de longue date et qui suivent presque notre façon de vivre, on les tondra dans le délai prescrit, peut-être d'ailleurs à leur propre demande et sur leur acceptation. Si ce*

478 *Vie de Georges d'Iviron*, 14, p. 45 : « Et lorsqu'il eut vingt-cinq ans, il courba la nuque sous le doux joug de la vie monastique, car, bien qu'il fût moine depuis son enfance, il n'avait pas encore reçu la bénédiction de la vie monastique ». *Ibid.*, 18, p. 47 : « Et quand le bienheureux géronte, Georges le Reclus, son maître, le vit pleinement accompli en âge, mais aussi en sagesse et raison, il lui donna la bénédiction de l'habit et il paracheva ainsi l'ascèse de la vie monastique en la couronnant de l'habit. » B. Martin-Hisard utilise dans les notes (402, p. 45 ; 431, p. 47) les termes de petit et grand habit, qui ne sont pas spécifiques pour la tradition antiochienne du 11e siècle. Il s'agit en effet de l'habit de novice et du saint habit, selon les règles stoudites.

479 *Vie de Georges d'Iviron*, 24, p. 52-54. Ce fait est suggéré aussi par la traduction à Iviron des textes liturgiques stoudites en géorgien, entreprise commencée par Euthyme et continuée par Georges, cf. *Vie de Georges d'Iviron*, 44, p. 69-71.

480 *Hypotypôsis de Patmos*, 26, p. 78-79, trad. p. 592-593.

481 *Vie d'Élie le Spéléote*, 13, p. 853A-B ; *Vie de Nil de Rossano*, 8, p. 54 : *εἶτα μετὰ ταῦτα ἀνατίθησι τῷ ἡγουμένῳ πάντα τὰ κατ' αὐτόν, καὶ τὸν λογισμὸν τῆς ἀρίζεως αὐτοῦ, παρακαλῶν τῷ τοιούτῳ σκοπῷ ἐνδῦσαι αὐτὸν τὸ σχῆμα τῶν μοναχῶν, ὥστε μὴ πλέον τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν ποιῆσαι ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ βουλῇ καὶ εὐχῇ ὑποστρέψαι αὐτὸν πρὸς τοὺς ἁγίους Πατέρας,* trad. p. 21-22 ; *Vie de Barthélémy de Siméri*, 6, p. 208, trad. p. 235.

> *sont des gens de rencontre et des inconnus, sept jours après leur arrivée ici on les revêtira de la bure, et on leur donnera le capuchon monastique ; on leur confiera des charges à leur mesure, et on observera s'ils s'en acquittent avec constance et humilité. S'ils persévèrent dans cette attitude pendant six mois entiers, ils seront alors tondus et agrégés aux frères, et ils recevront le gage du divin et angélique habit. Si d'aventure ils font de l'agitation, murmurent, se montrent négligents à exécuter les ordres, le supérieur décidera s'il faut ou non les recevoir.*[482]

On observe d'abord une séparation entre les moines sur la base des critères sociaux : les riches ou les gens connus sont facilement admis et ils reçoivent l'habit selon la règle ; par contre, les pauvres et les gens de passage sont revêtus d'un habit inférieur, intermédiaire entre celui des novices et celui des moines. D'un autre côté, la question se pose de savoir si ce vêtement est suivi ou non du grand habit monastique : les moines de cette deuxième catégorie restaient-ils toujours dans cet état, ou bien pouvaient-ils recevoir un jour le saint habit ? Et dans la même logique, les possesseurs du cet *ἀρραβών τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος* sont-ils considérés comme des moines, comme le texte suggère, ou des novices, comme à Stoudios ?

En ce qui concerne le premier aspect, il ne s'agit pas non plus d'une innovation dans les monastères byzantins. Théodore Stoudite avait déjà appliqué ce type de stratification à l'intérieur de sa communauté. Selon lui, les méthodes utilisées pour la formation des novices doivent être différentes, en fonction de leur condition sociale et spirituelle, car « le renoncement n'est égal pour tous »[483]. L'une de ses catéchèses parle de la conduite de l'higoumène qui est obligé de faire une distinction entre les frères riches, venus de la ville, et ceux pauvres, de la campagne :

> *Comment les conduire tous ensemble ou comment établir des distinctions ? Faut-il mener tout le monde pêle-mêle et confusément sans prêter attention aux différences que nous venons d'observer ? Assurément non ! Injustice que cela et qui serait contraire à la volonté de Dieu. « On distribuait à chacun selon ses besoins », entendons-nous dans les préceptes des apôtres. Et comme on peut le voir dans l'admirable vie de notre grand père Théodose, c'est dans l'inégalité que se trouve l'égalité et dans la différence, l'identité.*[484]

Cette différence se manifeste, par exemple, à la table commune. Théodore conseille au *trapéezarios*, le moine responsable du réfectoire : « s'il se trouve quelqu'autre aliment, partage-le avec équité, mais aux grands donne davantage »[485]. Ces grands sont les supérieurs,

---

482 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 37, p. 78-79 : *Ῥητέον δὲ καὶ περὶ τῶν ἀποκειρομένων, οἵ γε, οἵ τινες εἶεν περιφανεῖς ἢ τῶν ἀνέκαθεν ὑμῖν γνορίμων καὶ σχεδὸν εἰδότων τὴν ἡμετέραν δίαιταν, ἀποκειρέσθωσαν καὶ ἔσωθεν τοῦ νενομισμένου καιροῦ, ἀξιούντες καὶ αὐτοὶ τοῦτο ἴσως καὶ ἀποδεχόμενοι· εἰ δὲ τῶν τυχόντων εἶεν καὶ ἄγνωστοι, μετὰ παρέλευσιν ἑπτὰ ἡμερῶν τῆς ἐνταυθοῖ τούτων ἀφίξεως ἐνδυέσθωσαν τὰ ῥάκη καὶ τὰς μοναχικὰς περιβεβλήσθωσαν περικεφαλαίας, ἐπιταττέσθωσάν τε ταῖς κατὰ δύναμιν διακονίας, καὶ ἐπιτηρείσθωσαν εἰ μεθ' ὑπομονῆς ταύτας καὶ ταπεινώσεως ἐκτελοῖεν. Ἂν μέντοι οὗτος ἔχοντες διακαρτεροῖεν ἄχρι μηνῶν ὁλοκλήρων ἕξ, τοῖς ἀδελφοῖς τηνικαῦτα συνταττέσθωσαν ἀποκειρομένοι καὶ τὸν ἀρραβώνα τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ λαμβανέτωσαν σχήματος. Εἰ δ' οκλάσαντες τυχὸν φανεῖεν, γογγύζοντές τε καὶ καταρραθυμοῦντες τῶν ἐντεταλμένων, τῷ προεστῶτι μελήσει περὶ τοῦ εἴτε δεῖ τούτους εἰσδέχεσθαι, εἴτε καὶ μή.*

483 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 44, 33, p. 345.

484 *Ibid.*, 50, 34-36, p. 381.

485 ID, *Épigrammes*, 13.3-4, p. 140 : *εἴ τι δ' ἄν βρωτὸν τύχῃ, ἴσως μερίζων, τοῖς δὲ μείζοσι πλέον*, trad. p. 583.

les responsables du monastère. Il s'agit de trois catégories de frères : les *ἔσχατοι,* les *μέσοι* et les *ὑψηλότεροι*[486]. La même classification est rencontrée dans les *Instructions pour les moniales*, un texte attribué à Jean IV de Constantinople, déjà analysé ci-dessus, que nous considérons d'influence stoudite à cause du refus du « petit » habit. Les moines sont de trois types : les *ἀρχάριοι*, les *μέσοι* et les *τέλειοι*[487]. Les premiers doivent lire à l'église le Psautier entier, les secondes seulement la moitié, tandis que les derniers restent toujours en prière sans rien lire. La hiérarchie à l'intérieur de la communauté et l'obligation de tous de la respecter sont donc des règles strictes, et ce principe ne semble pas entrer en contradiction avec celui de l'égalité entre les membres de la communauté. Même si les moines vivaient en unité et amour fraternel, il existait plusieurs types de distinctions entre eux, comme Théodore le note :

> *Que le novice soit déférent envers le plus avancé, l'ignorant envers le savant, le rustre envers le connaisseur, et le jeune envers l'ancien.*[488]

Une question plus complexe est celle soulevée par le sens de l'expression *ἀρραβών τοῦ σχήματος*. Les porteurs de cet habit sont-ils des moines ou des novices ? On retrouve une première utilisation du terme dans la *Vie* d'Eupraxie, où le *σχῆμα* monastique est le gage de la vie éternelle donné par le Christ à ceux qui le suivent[489]. Au 12e siècle, Jean Zonaras garde encore ce sens dans son éloge de la sainte[490]. Néanmoins, à cette période, l'*ἀρραβών τοῦ σχήματος* fait déjà référence à un état / habit intermédiaire. Nous pensons que, sans suivre la règle stoudite, où les *μέσοι* sont considérés comme des novices, au monastère de la la Théotokos Évergétis ce terme désigne un moine de deuxième catégorie, provenant d'une catégorie sociale inférieure, mais un moine. Dans ce sens doit être lu un texte difficile à interpréter appartenant au même Nicétas Stéthatos, qui parle de l'évolution d'Arsène, le successeur de Syméon le Nouveau Théologien à Saint-Mamas. Arsène reçoit premièrement *τῆς δουλείας σάκκος*, mais l'higoumène ne lui donne pas *τὸν ἀρραβῶνα τοῦ σχήματος* ; après une période de noviciat, Syméon le revêt du saint habit, l'intègre dans la communauté et change son nom. Le fragment laisse l'impression que cet *ἀρραβών τοῦ σχήματος* est en réalité un habit monastique :

---

486 ID., *Grandes catéchèses II*, 36.1-3, p. 267 : *μὴ ὡς ἔτυχε προσριπτεῖν, ἀλλὰ κατὰ διάκρισιν τοῖς ὑψηλοτέροις καὶ μέσοις καὶ ἐσχάτοις ἐπιμερίζειν.* Dans une autre catéchèse, l'énumeration est encore plus longue, cf. *Ibid.*, 63.14-17, p. 441 : *ἔπειτα οἱ πάντες, κελλαρῖταί τε καὶ πρῶτοι καὶ δεύτεροι καὶ μέσοι καὶ ἔσχατοι, ὡς ὑπὸ μιᾶς κεφαλῆς καὶ μιᾶς ψυχῆς ἄγεσθε καὶ διεξάγεσθε.* Sur ces classifications voir LEROY, *Monachisme*, p. 87-88.

487 PSEUDO-JEAN IV DE CONSTANTINOPLE, *Instructions pour les moniales*, 5, p. 421-422 : *οἱ μὲν ἀρχάριοι πληροῦσι τὸ ψαλτήριον, οἱ μέσοι τὸ ἥμισυ· οἱ δὲ τέλειοι μόνον εὔχονται, καὶ οὐδαμῶς ἕτερόν τι πράττουσιν*.

488 *Typikon de l'Évergétis*, 24, p. 66-67 ; *Typikon de Phobéros*, 43, p. 58, trad. p. 924.

489 *Vie d'Eupraxie* A, 16, p. 729E-F : *ἐπειδὴ ὡς ἔμαθα παρὰ τῆς Μεγάλης καὶ τῶν Κυρίων τῶν ἀσκητριῶν, ὅτι τὸ σχῆμα τοῦτο ἀῤῥαβῶνας δίδωσιν ὁ Χριστὸς τοῖς ποθοῦσιν αὐτὸν.* Sur Eupraxie († vers 412, *BHG* 631-631m), originaire de Constantinople, devenue moniale à sept ans dans la région de Thèbes, en Égypte, voir P. ODORICO, « Ideologia religiosa e contestazione politica in una opera agiografica tardo antica. La Vita di santa Eupraxia », *Richerche di Storia Sociale e Religiosa* 15-16, 1979, p. 59-75 ; E. KALTSOGIANNI, *Τὸ ἁγιολογικὸ καὶ ὁμιλητικὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη Ζωναρᾶ* (KMI 60), Thessalonique 2013, p. 197-221.

490 *Vie d'Eupraxie* B, 16, p. 513.192-193 : *ὅτι ἀρραβὼν ὑπάρχει, ὡς ἐδιδάχθην, τοῦ νοητοῦ νυμφῶνος, οὗ τὰς ἁγνῶς ἐρώσας αὐτοῦ Χριστὸς ὁ ἀκήρατος νυμφίος καταξιοῖ.*

> *Il le reçut donc dans son bercail, et, l'ayant dépouillé de son vêtement séculier, il lui donna provisoirement un sarraut de valet, sans lui accorder encore les arrhes du saint habit. Quand il se serait acquitté des corvées qui lui seraient imposées et qu'il aurait généreusement supporté les mortifications de toutes sortes, alors, en temps opportun, on lui accorderait la vêture du saint habit et il prendrait part avec les autres frères à la vie et au règlement de la communauté. Bientôt, notre homme eut donné d'excellentes preuves de sa soumission, et montré par sa conduite son ardeur pour les luttes de la vertu, en passant par tous les services les plus vils. Le bienheureux lui confère alors la tonsure (et en fait un moine) extérieurement et intérieurement, sous le nom d'Arsène.*[491]

Quoi qu'il en soit, on observe que Nicétas Stéthatos utilise dans les deux textes cités le terme *ἀρραβών τοῦ σχήματος* d'une manière contradictoire. Cette ambiguïté n'est-elle pas le reflet de l'existence de deux pratiques différentes à Stoudios et *Évergétis* ? D'autres arguments en faveur de cette interprétation se trouvent dans certains *typika* ultérieurs, qui reprennent les dispositions de la Théotokos Évergétis sur l'entrée au monastère. Dans le *typikon* de la Théotokos Kécharitôménè (1110-1116), les religieuses sont séparées en deux catégories : celles qui assumaient seulement *τὸ τῆς ὑποταγῆς ἱμάτιον καὶ τὸν μανδύαν* après six mois de noviciat, et celles qui recevaient le grand habit après un laps de temps qui pouvait également être réduit à six mois. En ce qui concerne les premières, le texte précise :

> *Celles qui doivent être tondues et qui vont compléter le nombre fixé des sœurs, si elles veulent, après avoir coupé leurs cheveux, revêtir seulement la robe de l'obéissance et le mandyas, attendront pendant six mois.*[492]

Elles pouvaient donc rester définitivement dans cet état. En outre, le *typikon* précise que le monastère avait un caveau pour la sépulture « des sœurs du grand habit », un autre « des autres sœurs et des servantes qui sont moniales et estimées pour leurs vertus »[493]. Le texte utilise l'expression *ἅγιον καὶ ἀγγελικὸν μέγα σχῆμα* lorsqu'il évoque les parents d'Irène Doukaina Comnène, qui avaient embrassé l'état monastique avant leur mort[494]. Ce grand habit était réservé en général aux moniales provenant des familles illustres, mais sans faire de ce principe une règle. On doit comprendre que les religieuses qui portaient cet habit intermédiaire étaient considérées

---

491 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 45.9-20, p. 58 : *ἔνδοθεν τῆς ἑαυτοῦ μάνδρας αὐτὸν ὑποδέχεται, καὶ τὴν κοσμικὴν ἐσθῆτα τούτου περιελόμενος ἀμφιέννυσι τό γε νῦν ἔχον τὸν τῆς δουλείας σάκκον, μὴ δοὺς αὐτῷ τὸν ἀρραβῶνα τοῦ σχήματος, ὡσὰν εἰ καλῶς μετέρχοιτο τὰς ἐπιτασσομένας αὐτῷ δουλείας καὶ τὸν κόπον πάσης ὑπομένοι προθύμως κακοπαθείας, εὐκαίρως αὐτῷ δοθείη τότε καὶ ἡ καταστολὴ τοῦ ἁγίου σχήματος, καὶ τοῖς λοιποῖς ἀδελφοῖς τῆς αὐτῆς κοινωνήσει στάσεώς τε καὶ τάξεως. δοὺς οὖν ἐν ὀλίγῳ τῆς ὑποταγῆς αὐτοῦ ἀρίστην δοκιμὴν ὁ ἀνήρ, καὶ ὃν εἶχεν ἔρωτα εἰς τοὺς ὑπὲρ ἀρετῆς ἀγῶνας ἔργοις ὑποδείξας διὰ πασῶν τῶν ἀτιμοτέρων διακονιῶν διελθών, ἀποκείρεται πρὸς αὐτοῦ σὺν τῷ φαινομένῳ καὶ τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον Ἀρσένιος ὀνομασθείς*, trad. p. 59.

492 *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 30, p. 76-77 : *αἵ γε μὴν ἀποκείρεσθαι μέλλουσαι καὶ τὸν ὡρισμένον τῶν μοναχῶν ἀναπληροῦν ἀριθμόν, εἰ μὲν βούλονται, τάς τρίχας ἀποθέμεναι, τὸ τῆς ὑποταγῆς ἱμάτιον καὶ τὸν μανδύαν μόνον ἐπενδύσασθαι, περιμενοῦσι τὸν ἐξαμηνιαῖον καιρόν.*

493 *Ibid.*, 70.1727-1731, p. 116-117 : *ἀφορισθήσεταί γε μὴν μία σταταραία χάριν ταφῆς τῶν ὑπουργισσῶν τῶν τοιούτων μοναζουσῶν, ἑτέρα λόγῳ τῶν ἡγουμενευουσῶν, ἑτέρα δὲ λόγῳ τῶν μεγαλοσχήμων, ἑτέρα λόγῳ τῶν λοιπῶν μοναχῶν καὶ τῶν ὑπουργισσῶν ὅσαι εἰσὶ μοναχαὶ καὶ ἐνάρετοι, ἑτέρα λόγῳ τῶν ἐν τῇ μονῇ τῶν Κελλαραίας μοναχῶν.*

494 *Ibid.*, 71, p. 122-125.

comme des moniales, et que, en règle générale, les motivations de la division à l'intérieur de la communauté ne sont pas ascétiques, mais sociales.

Plusieurs constitutions monastiques de cette période suivent ces principes. Le *typikon* de la Théotokos Kosmosôteira (1152) garde fidèlement les dispositions de la Théotokos Évergétis[495]. La séparation en deux groupes de moines est toujours claire : cinquante moines sont responsables des services liturgiques, les vingt-quatre autres doivent les servir[496]. Les *typika* de Phobéros (1113 et 1144)[497] et de Machairas (1210)[498] conservent presque inchangé le chapitre 37, sur les novices, du *typikon* de la Théotokos Évergétis, mais transforment les six mois qui précèdent la vêture de l'*ἀρραβών τοῦ σχήματος* en trois ans. Ils donnent donc à ce vêtement le sens d'habit monastique, car le noviciat de trois ans était toujours recommandé avant la prise du saint habit. En utilisant la même source, les *typika* de Saint-Mamas (1158) et d'Élegmoi (1162) changent à deux ans la période de probation des novices ordinaires jusqu'à leur intégration dans ce nouvel état monastique[499]. Il faut également remarquer que plusieurs *typika* de cette époque nous donnent une explication exacte du terme *ἀρραβών τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος* : il s'agit de l'état qui correspond à la vêture du *μανδύας*, l'habit extérieur du moine[500]. Après le 13e siècle, cette vêture sera transformée en office du petit habit monastique.

Les règles monastiques mentionnées mettent toujours l'accent sur la vie cénobitique. Dans le *typikon* de Phobéros, l'auteur exprime clairement son opposition à la vie anachorétique[501], tandis que le *typikon* d'Élegmoi impose aux ermites de s'intégrer dans la vie commune[502]. Nous ne pouvons pas parler d'une distinction entre les habits pour de motifs ascétiques. Par contre, la hiérarchie proposée invoque en général des motifs sociaux et pratiques, à savoir : le « grand » habit est le vêtement des personnes riches, cultivées, chargées de l'administration du monastère et des services liturgiques ; le « gage » du saint habit est destiné aux personnes de condition modeste, responsables des travaux ordinaires. Fait significatif, le terme « petit » habit n'est jamais rencontré dans les *typika*, ni dans cette période, ni plus tard. De même, la distinction sociale est souvent rencontrée, surtout dans les monastères

495 *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 55, p. 46-47, trad. p. 823-824.
496 *Ibid.*, 3, p. 21, trad. p. 800.
497 *Typikon de Phobéros*, 51, p. 64, trad. 929.
498 *Typikon* de *Machairas*, 56, p. 29, trad. p. 1140.
499 *Typikon de Saint-Mamas*, 22, p. 279, trad. p. 1010 ; *Typikon d'Élegmoi*, 22, p. 739, trad. 1067.
500 *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 30, p. 76-77 ; *Typikon de Saint-Mamas*, 22, p. 279.6-8 : *ἂν μέντοι οὕτως ἔχοντες διακαρτεροῖεν ἄχρι διχρονιαίου καιροῦ, τηνικαῦτα καὶ τὸν ἀρραβῶνα τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος, ἤτοι τὸν μανδύαν περιβαλλέσθωσαν*, trad. p. 1010 ; *Typikon d'Élegmoi*, 22, p. 739, trad. 1067 ; *Typikon* de *Machairas*, 56, p. 29, trad. p. 1140.
501 *Typikon de Phobéros*, 53, p. 72, trad. 935 : « How is it that we, who rejected life itself, continue to be subject of these passions and to repudiate the discipline in Christ, and demand the glory and praise of perfect anchorites, but run away from the labors from which honors come ? ».
502 *Typikon d'Élegmoi*, 26, p. 742-743, trad. 1069-1070.

aristocratiques, comme celui du mont Saint-Auxence, refait par Michel VIII Paléologue : parmi les quarante moines, seize accomplissaient les obligations liturgiques quotidiennes, tandis que les vingt-quatre autres s'occupaient des travaux à l'intérieur du monastère et sur ses terrains[503].

Si la pratique monastique montre une telle diversité, les textes issus de la hiérarchie ecclésiastique ne reflètent pas non plus une unité souhaitée. Jean V l'Oxite, patriarche d'Antioche à la fin du 11e siècle, défenseur de la tradition monastique, réaffirme dans son réquisitoire contre le charisticariat l'ancien modèle constantinopolitain : le novice restait trois ans dans cet état avant d'être tonsuré et revêtu de l'habit monastique ; il ne pouvait obtenir une cellule individuelle qu'après encore une période de vie commune, quand l'higoumène estime « qu'il peut pourvoir lui-même à son propre salut »[504].

Une position semblable est exprimée par Théodore Balsamon. Dans ses commentaires canoniques, lorsqu'il analyse la période du noviciat, il mentionne une seule catégorie de frères qui n'avaient pas encore été tonsurés, *οἱ ῥασοφόροι*, les novices qui portent le *rason*[505]. En écrivant aussi un petit traité consacré à ce sujet, à aucun moment Balsamon n'évoque un autre type d'habit[506]. Une référence singulière se trouve dans son commentaire du deuxième canon de Sainte-Sophie, qui oblige l'évêque démissionnaire à renoncer à ses fonctions. Théodore Balsamon affirme qu'il connaît la tradition du « petit » et du « grand » habit, selon laquelle le premier est seulement l'*ἀρραβών*, les arrhes du second. L'identification *μικρὸν σχῆμα - ἀρραβὼν τοῦ μεγάλου σχήματος* confirme encore une fois notre approche sur l'utilisation du deuxième terme au monastère de la Théotokos Évergétis et dans d'autres *typika* constantinopolitains. Mais selon Balsamon, il s'agit d'une tradition orale. L'auteur semble exprimer d'abord sa réserve à propos de la validité canonique de la pratique du petit habit[507]. Ensuite, il poursuit en mettant sur un même niveau le petit et le grand habit, car les deux interdisent à l'évêque démissionnaire de reprendre ses fonctions[508].

503 *Typikon du mont Saint-Auxence*, p. 780, trad. 6, p. 1223.

504 JEAN V D'ANTIOCHE, *Contre le charisticariat*, 14, p. 118-121.

505 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode prime-second*, 5, *PG* 137, 1025-1032 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 664-667.

506 ID., *Sur les rasophores*.

507 ID, *Commentaires aux canons du synode de Sainte-Sophie*, 2, *PG* 137, 1089C = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 710 : *οὐκ ἤρεσαν δὲ ταῦτα λέγοντες· ἀλλ' ἤκουσαν, ὡς κυρίως ἀπόκαρσις ἡ τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος περιβολή ἐστι· τὸ γὰρ μικρὸν σχῆμα, ἀῤῥαβὼν ἐκείνου τοῦ τελείου λέγεται*.

508 *Ibidem*, 2, *PG* 137, 1089D = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 710 : *εἰ γοῦν τὸ μικρὸν σχῆμα τὴν ἀρχιερωσύνην παύοι, πολλῷ πλέον σχολάσει ταύτην ἡ τελεία ἀπόκαρσις*.

Une distinction claire entre les *μεγαλόσχημοι* et les *μικρόσχημοι* est faite dans les réponses canoniques du patriarche Luc Chrysobergès (1157-1170)[509] ou de Nicétas, métropolite d'Héraclée, au début du 12e siècle[510]. Une influence de la terminologie palestinienne utilisée dans les pénitentiels monastiques n'est pas exclue. En suivant le même modèle, Nikon de la Montagne Noire avait utilisé à la fin du 11e siècle un langage semblable, en indiquant pour le même péché des traitements différents pour les moines de « petit » et respectivement de « grand » habit[511].

Une dernière image de cette confluence de pratiques liées aux hiérarchies monastiques nous est donnée par Eustathe de Thessalonique. Dans l'analyse de la vie monastique de son époque, il mentionne trois catégories de moines[512] : les *εἰσαγωγικοί*, *ἀρχάριοι* ou *τριτόσχημοι*[513] ; les *μανδυῶται*, *μέσοι μανδυῶται* ou *δευτερόσχημοι*[514] ; et les *μεγαλόσχημοι*, appelés aussi *μεγαλομόναχοι*[515]. Mais cette distinction est complétée par une deuxième, selon laquelle les moines sont soit de *μεγαλόσχημοι*, soit de *μικρόσχημοι*[516]. Parfois, les *μικρόσχημοι* sont identifiés avec les *εἰσαγωγικοί*, la première classe de moines[517]. Le texte d'Eustathe exprime à notre avis un essai d'harmoniser les différentes tendances existantes à son époque, suffisamment bien répandues dans le monde monastique pour être prises en considération : d'un côté, il utilise pour les novices les termes *μικρὸν σχῆμα* et *μικρόσχημος*, d'origine palestinienne ; d'autre côte, il partage parfois les moines en trois catégories, comme le monachisme constantinopolitain avait commencé à le faire à son époque.

La synthèse cénobitique constantinopolitaine de cette période s'exprime donc au moins par deux types d'hiérarchies monastiques. D'une part, l'ancien modèle stoudite : *rasophore* – noviciat – saint habit. D'autre part, un modèle nouveau, en correspondance avec la stratification

---

509 LUC CHRYSOBERGÈS DE CONSTANTINOPLE, *Réponses canoniques*, 6, p. 28-29 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 1087/6, p. 528.

510 NICÉTAS D'HÉRACLÉE, *Réponses canoniques*, 6, p. 171.

511 NIKON DE LA MONTAGNE NOIRE, *Nomocanon*, 3, p. 158.16-18 : *καὶ οἱ μὲν μικρόσχημοι μοναχοὶ καὶ αἱ μονάστριαι πορνεύοντες ὡς πόρνοι κρίνονται, οἱ δὲ μεγαλόσχημοι ὡς μοιχοί.*

512 EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Sur la réforme de la vie monastique*, 12, p. 16 : *τριῶν γὰρ πεφασμένων σχημάτων τοῖς αποδεικνύειν προτιθεμένοις φιλοσόφως τὰ λογικὰ καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς τεθεωρημένου πρώτου σεμνομένου ἐπὶ τοῖς μετ' αὐτὸ τά τε ἄλλα καὶ ὅτι δι' αὐτοῦ ἐκεῖνα τελειοῦνται, ταὸ δεύτερον δηλαδὴ καὶ τὸ τρίτον, ὡς καὶ αὐτὸ ἀποδεικνύουσιν οἱ σοφοί, τάχ' ἂν ἐκεῖθεν καὶ ὁ μεγαλοσχήμων εἴη λαχών τοὔνομα. πρωτεύει γοῦν καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς μετ' αὐτόν. οἱ δὲ εἰσιν· ὁ (ὡς εἰπείν) δευτεροσχήμων μανδυώτης καὶ ὁ ὑστερῶν ἐκείνου εἰσαγωγικός.* Voir à ce sujet T. ZISIS, *Μοναχισμός. Μορφές καὶ θέματα* (Πατερικά 5), Thessalonique 1998, p. 164-169.

513 EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Sur la réforme de la vie monastique*, 12.10, p. 16 ; 172, p. 192 ; 193-194, p. 218-224.

514 *Ibid.*, 12.9, p. 16 ; 173-175, p. 192-196 ; 192-195, p. 218-226.

515 *Ibid.*, 12.10-11, p. 16 ; 52.1, p. 62 ; 102.10, p. 114.

516 *Ibid.*, 136.8-10, p. 154 : *τῷ μὲν προσωπείῳ γλυκαίνοντες τούς τε μεγαλοσχήμονας καὶ τοὺς ὅσοι μικρῷ ἔτι σεμνύνονται σχήματι, τῷ δὲ αὐτοπροσώπῳ πικράζοντες* ; 165.1-2, p. 182 : *βλέπων τοὺς ἐν ἡμῖν φορτικοὺς πρωτοπείρους τοῦ μονάζειν καὶ ἄλλως μικροσχήμονας* ; 167.10-16, p. 184 ; 191, p. 216-218.

517 *Ibid.*, 195.20-21, p. 226 : *εἰπεῖν δὲ συνηθέστερον· εἰς τοὺς μεγαλοσχήμονας καὶ εἰς τοὺς τοῦ μικροῦ σχήματος διὰ τὴν εἰσαγωγὴν καὶ εἰς τοὺς μέσους μανδυώτας.*

sociale : habit de soumission – noviciat - *ἀρραβών τοῦ σχήματος*, pour les gens simples / grand habit pour les élites.

3.1.3. Trois étapes de vie spirituelle

En recherchant les causes qui ont conduit au 11e siècle à l'apparition de ces trois classes distinctes de moines, nous nous interrogeons sur l'existence d'une correspondance entre celles-ci et les trois grandes étapes de la vie spirituelle, la purification, la contemplation et la perfection, une taxinomie classique de la théologie orientale[518].

Dans le monde monastique, le premier théoricien des étapes de la vie spirituelle est Évagre. Il reprend un langage déjà fort utilisé à la fois dans le monde des philosophes et dans la vie chrétienne, qu'il applique à l'ascèse des anachorètes et des semi-anachorètes[519]. Selon lui, l'ascension spirituelle contient deux grands stades : la *πρακτική*, comprise comme la lutte contre les pensées mauvaises, l'exercice des vertus et la purification de la partie « passionnée » de l'âme[520] ; et la *γνωστική*, la purification de l'âme rationnelle[521]. En même temps, la seconde étape est divisée encore une fois, et l'échelle sainte devient : la *πρακτική*, la *φυσική*, c'est-à-dire la science et la contemplation des choses créées, et la *θεολογική*, la connaissance de Dieu[522].

Ces deux classifications seront utilisées dans toute la littérature ascétique byzantine, avec des nuances et interprétations spécifiques à chaque auteur. Dans la *Vie* de Synclétique, sont mentionnés les *εἰσαγωγικοί / ἀρχάριοι*, les *πρακτικοί* et les *θεωρητικοί / γνωστικοί*[523]. Jean Climaque les nomme *εἰσαγωγικοί*, *μέσοι* et *τέλειοι*[524], mais parfois il divise encore une fois le stade intermédiaire de cette triade en *προκόπτοντες*, ceux qui commencent le progrès spirituel, et *προκόψαντες*, qui ont déjà progressé dans l'ascèse[525]. Ce modèle en quatre étapes est retrouvé

---

518 Voir A. RIGO, *Il monaco, la Chiesa et la litugia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Florence 2005, p. LXXIV-LXXXVIII.

519 Cf. A. GUILLAUMONT, « Étude historique et doctrinale », dans ÉVAGRE, *Traité pratique*, I (SC 170), p. 38-63.

520 ÉVAGRE, *Traité pratique*, 78, II (SC 171), p. 666 : *Πρακτική ἐστι μέθοδος πνευματικὴ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.*

521 ID., *Le gnostique*, 1, p. 88-89 ; 3, p. 90-91.

522 ID., *Traité pratique*, 1, II (SC 171), p. 498 : *Χριστιανισμός ἐστι δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστό.* ; 84, p. 674 : *Πέρας μὲν πρακτικῆς ἀγάπη· γνώσεως δὲ θεολογία· ἀρχαὶ δὲ ἑκατέρων πίστις καὶ φυσικὴ θεωρία* ; ID., *Le gnostique*, 49, p. 191 : « Le but de la pratique est de purifier l'intellect et de le rendre impassible ; celui de la physique est de révéler la vérité cachée dans tous les êtres ; mais éloigner l'intellect des matières et le tourner vers la Cause première, c'est là un don de la théologie. »

523 *Vie de Synclétique*, 2.371-373, p. 216 : *ἄλλως μὲν γὰρ ἐστιῶνται οἱ θείας γνώσεως καὶ θεωρίας ἐπιμελούμενοι, καὶ ἄλλως οἱ ἀσκητικῆς καὶ πρακτικῆς ἀρετῆς ἔτι ἐχόμενοι καὶ προκόπτοντες ἄλλως οἱ εἰσαγωγικοὶ καὶ ἀρχάριοι*, trad. 43, p. 42.

524 JEAN CLIMAQUE, *L'échelle sainte*, 15, *PG* 88, 881D, trad. p. 191 : *Ἐν μὲν τοῖς εἰσαγωγικοῖς, ἐκ τρυφῆς τὰ πτώματα ἐπίπαν πεφύκασι γίνεσθαι τὰ τοῦ σώματος· ἐν δὲ μέσοις, καὶ ἐξ ὑψηλοφροσύνης, πλὴν ὅτι καὶ ἐν εἰσαγωγικοῖς· ἐν τοῖς δὲ τῇ τελειότητι προσεγγίζουσι, καὶ ἐκ τοῦ κατακρίνειν τὸν πλησίον καὶ μόνον.*

525 *Ibid.*, 7, *PG* 88, 804A, trad. p. 144 : *τῶν μὲν προκοπτόντων ἔτι ἐν τῷ μακαρίῳ πένθει ἰδίωμα ἡ ἐγκράτεια καὶ σιωπὴ τῶν χειλέων τῶν δὲ προκοψάντων, ἀοργησία, καὶ ἀμνησικακία· τῶν τελειωθέντων ταπεινοφροσύνη, ἀτιμιῶν δίψα, θλίψεων ἀκουσίων πεῖνα ἑκούσιος, ἀκατακρισία ἁμαρτανόντων, συμπάθεια ὑπὲρ δύναμιν*.

plus tard dans la *Méthode d'oraison hésychaste* : les *ἀρχάριοι*, les *προκόπτοντες*, les *προκόψαντες* et les *τέλειοι*[526].

Maxime le Confesseur conserve la hiérarchie tripartite : les *πρακτικοί* - les *θεωρητικοί* - les *γνωστικοί*[527], appelés aussi les *εἰσαγωγικοί* - les *προκόπτοντες* - les *τέλειοι*[528], qui sont mis en relation avec les fidèles - les vertueux - les gnostiques, ou les esclaves – les rémunérés - les fils[529]. Ce modèle correspond aux trois étapes de la « philosophie » de l'âme : pratique, naturelle et théologique[530]. Selon Syméon le Nouveau Théologien le chemin spirituel est parcouru par les *εἰσαγωγικοί*, les *προκόπτοντες* et les *τέλειοι*[531], tandis que son disciple Nicétas Stéthatos fait le lien entre les trois grands vices, l'amour du plaisir, l'amour de l'argent et l'amour de la gloire et les trois catégories de moines qui les dépassent l'un après l'autre : les *εἰσαγωγικοί*, les *μέσοι* et les *τέλειοι*[532]. Au 12e siècle, en s'adressant à un milieu monastique, Nicolas Katasképénos met dans la bouche de Cyrille le Philéote la même classification : les *ἀρχάριοι*, les *μέσοι* et les *τέλειοι*[533].

Vers la fin de la période byzantine, Grégoire le Sinaïte partage les moines en trois catégories, les *ὑποτακτικοί / εἰσαγωγικοί*, les *πρακτικοί* et les *θεωρητικοί*, qui correspondent à la fois aux trois triades angéliques[534] et aux trois étapes de la vie spirituelle[535]. Ils sont aussi

---

526 PSEUDO-SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 167.1-168.5.

527 MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, II, 6, *PG* 90, 985A-B, trad. p. 94-95 ; ID., *Chapitres théologiques et œcuméniques*, IV, 14, *PG* 90, 1309A.

528 ID., *Questions à Thalassios*, 10.9-15, p. 43 : *τοὺς μὲν εἰσαγομένους καὶ ἐπὶ τὰ πρόπυλά που τυγχάνοντας τῆς θείας αὐλῆς τῶν ἀρετῶν φοβουμένους ἐκάλεσεν, τοὺς δὲ κτησαμένους σύμμετρον ἕξιν τῶν κατὰ τὴν ἀρετὴν λόγων τε καὶ τρόπων οἶδεν ὀνομάζειν προκόπτοντας, τοὺς δὲ κατ' αὐτὴν γνωστικῶς ἤδη γεγενημένους τῆς τῶν ἀρετῶν ἐκφαντικῆς ἀληθείας κορυφὴν προσαγορεύει τελείους*, trad. p. 195 ; 36.38-44, I, p. 245 : *Ὁ γὰρ τέλειος, οὐ μόνον τὴν τῶν εἰσαγομένων τάξιν ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν προκοπτόντων διαδραμών, οὐκ ἀγνοεῖ τῶν ὑπ' αὐτοῦ κατ' ἐντολὴν γινομένων τοὺς λόγους, ἀλλ' ἐκείνους πνεύματι πρῶτον διαπιών, πᾶσαν ἐσθίει διὰ τῶν ἔργων τὴν σάρκα τῶν ἀρετῶν, πρὸς τὴν κατὰ νοῦν γνῶσιν ἀναβιβάζων τὴν τῶν γινομένων κατ' αἴσθησιν κίνησιν*, trad. I, p. 381.

529 ID., *Mystagogie*, 1057-1059 : *Πιστοὺς δὲ καὶ ἐναρέτους καὶ γνωστικοὺς ἐκάλει τοὺς εἰσαγομένους καὶ τοὺς προκόπτοντας καὶ τοὺς τελείους, ἤγουν δούλους καὶ μισθίους καὶ υἱούς, τὰς τρεῖς τάξεις τῶν σωζομένων*, trad. p. 145-146.

530 ID., *Chapitres théologiques et œcuméniques*, IV, 14, *PG* 90, 1309A ; ID., *Questions et difficultés*, 58, p. 46 : *Τὸν ὀξὺν περὶ τὸ πρακτικὸν καὶ θεωρητικὸν περὶ τὸ γνωστικὸν τοῖς τρισὶν νόμοις παρεστάναι ὁ λόγος βούλεται, τῷ φυσικῷ καὶ τῷ γραπτῷ καὶ τῷ τῆς χάριτος, ἵνα ἐξ αὐτῶν ὁδηγούμενος κατορθώσῃ δεόντως πρακτικὴν καὶ φυσικὴν καὶ θεολογικὴν φιλοσοφίαν,* trad. p. 71.

531 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, III, 20, p. 85.31-86.3 : *ὃ τέως τοῖς εἰσαγωγικοῖς ἀδύνατον, τῶν δὲ πρὸς τὸ μέσον κατὰ προκοπὴν ἀνελθόντων καὶ ἴδιον, τοῖς δέ γε τελειουμένοις φῶς ἡ πηγὴ αὕτη, τῆς καρδίας αἴφνης ἀλλοιουμένης καὶ μεταβαλλομένης, γίνεται.*

532 NICÉTAS STÉTHATOS, *Chapitres pratiques, physiques et gnostiques*, I, 38, *PG* 120, 869A-B.

533 *Vie de Cyrille le Philéote*, 46, 8, p. 217 : *αἱ δὲ τρεῖς διαφοραὶ τῶν καρπῶν αἱ καταστάσεις εἰσὶ τῶν τε ἀρχαρίων καὶ μέσων καὶ τελείων*, trad. p. 443.

534 GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *Sur les quatre hiérarchies*, 2.7-8, p. 2.

535 *Ibid.*, 6.7-9, p. 8 : *Ἡ δὲ μοναδικὴ καὶ αὐτὴ ὁμοίως τρεῖς κατ' ἀρετὴν ἔχει μεταδοτικὰς ἐπιστήμας· εἰσαγωγικήν, πρακτικὴν καὶ θεωρητικήν, ἐν αἷς θεομιμήτως καθαίρεται καὶ φωτίζεται καὶ τελειοῦται.*

nommés *ἀρχάριοι*, *μέσοι* et *τέλειοι*[536]. Les âges de la vie monastique restent les mêmes chez Calliste Ier de Constantinople : les *εἰσαγωγικοί*, les *πρακτικοί* et les *θεωρητικοί*[537].

Fait très important pour notre recherche, chez les auteurs byzantins aucune correspondance directe n'a pas été trouvée entre ces étapes de la vie spirituelle et les trois stades rencontrés dans la pratique monastique, le *rasophorat*, le petit habit et le grand habit. C'est vrai, nous rencontrons parmi les offices liturgiques pour les novices des titres comme : *Τάξις ἀρχαρίου ἐρχομένου ἀπὸ κόσμου* ou *Ἀκολουθία εἰς ἀρχάριον ῥασοφοροῦντα*[538], mais il s'agit seulement d'un vocabulaire commun. Faut-il penser à une simple omission ? Ou plutôt à deux domaines distincts, l'un théorétique, l'autre pratique ? Nous optons pour la deuxième variante. Le choix nous semble être justifié par le cas présenté par Nicétas Stéthatos dans la *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien : après une période de noviciat à Stoudios et une autre à Saint-Mamas, Syméon est tonsuré et revêtu du saint habit[539] ; puis il s'exerce encore deux ans dans des efforts ascétiques et contemplations mystiques ; à la fin de cette deuxième période, avant qu'il soit jugé digne de l'higoumènat et de la prêtrise, Nicétas fait une remarque intéressante :

> *Telle était la manière dont il accomplit les travaux du début (τῶν εἰσαγωγικῶν) et du milieu (καὶ μέσων), dans cette lutte selon les règles.*[540]

Il note aussi :

> *Mais arrivé à ce point, quand après deux ans il eut avec succès dépassé le stade moyen (τὸ μέσον), il se hâta par la sagesse vers la perfection.*[541]

On comprend que dans le cas de Syméon, la première étape de la vie spirituelle est parcourue pendant le noviciat, et la deuxième après la réception du saint habit. L'étape de la vie parfaite (*ἀνήρ τέλειος*) est liée à la guidance spirituelle des moines. Nous sommes donc en face d'une autre « triade », noviciat - saint habit - prêtrise, sans aucun rapport avec celle attendue.

Un autre type de réponse nous est donné par la littérature ascétique syro-orientale. Profondément influencée par les écrits d'Évagre et des premiers mystiques de langue grecque, elle a inspirée de son côté la mystique byzantine, particulièrement par les écrits d'Isaac le Syrien (7e siècle), traduits vers le 9e siècle. L'un des traits les plus connus de cette littérature est la supériorité de la voie érémitique par rapport à la vie cénobitique, cette dernière étant considérée

---

536 GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *Chapitres en acrostiche*, 101, p. 416 ; ID., *15 chapitres sur l'hésychia*, 12, p. 494.

537 CALLISTE I DE CONSTANTINOPLE, *Chapitres sur la pureté de l'âme*, 87, p. 392 : *Ὁ γὰρ δαίμων ἑτέρως μὲν τοῖς εἰσαγωγικοῖς καὶ ἠθικοῖς ἐπεισέρχεται, ἑτέρως δὲ τοῖς πρακτικοῖς καὶ ἄλλως τοῖς περὶ τὴν θεωρίαν σχολάζουσι.*

538 *JérSC 100*, p. 56*-57* ; *Vtp 133*, p. 276.

539 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 24.1-4, p. 34.

540 *Ibid.*, 28.18-19, p. 40 : *τοιαύτη ἦν ἡ ἐργασία τῶν εἰσαγωγικῶν καὶ μέσων πόνων τῆς νομίμου τούτου ἀθλήσεως.*

541 *Ibid.*, 29.1-2, p. 40 : *Ἐπεὶ δὲ οὕτως ἔχων ἐπὶ δυσὶ χρόνοις τὸ μέσον καλῶς ὑπερκόψας ἐπὶ τὸ τέλειον διὰ σοφίας ἀνέδραμε.*

seulement comme une étape intermédiaire dans la formation du moine. Selon Isaac le Syrien, la vie commune peut même être un obstacle pour les ascètes qui recherchent la solitude et la quiétude de l'âme[542], tandis que Jean de Dalyatha (8e siècle) considère la solitude le dernier degré de la vie monastique, celui de la perfection[543]. En ce qui concerne les étapes de la vie spirituelle, elles sont nommées corporelle, psychique et spirituelle. En s'adressant à toute sorte de gens, Jean d'Apamée (5e siècle) évoque trois modèles : l'homme qui est dominé par les passions de la chair, celui qui commence à s'orienter vers Dieu et l'homme parfait[544]. Concernant les moines, Isaac de Ninive et d'autres auteurs appliquent le même schéma en mentionnant la purification du corps, de l'âme et de l'esprit[545]. Une vision singulière est rencontrée dans la *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, ouvrage attribué à Joseph Ḥazzāyā. La vie cénobitique et la vie anachorétique sont considérées comme des cadres extérieures dans lesquels le moine vit les deux premières étapes spirituelles de sa purification, l'étape somatique et l'étape psychique, en montant vers la troisième, l'étape pneumatique. L'auteur fait ainsi un lien entre les degrés de la vie spirituelle et les formes d'ascèse monastique : la sortie du monde et l'entrée du candidat dans un monastère ressemblent à la sortie d'Égypte des Israélites et à leur entrée dans le désert[546] ; c'est l'étape somatique de l'ascèse du moine, pendant laquelle il doit pratiquer l'humilité et l'obéissance et s'affranchir des manières du monde ; une deuxième étape commence par la retraite dans la solitude, après plusieurs années de vie dans la communauté : comme la traversée du Jordan et l'entrée dans la Terre promise, le séjour en cellule constituent le passage à un nouveau degré ; c'est l'étape spirituelle, le troisième et le plus haut degré de la vie monastique[547].

La littérature syro-orientale nous propose donc un autre type de triade : vie cénobitique - vie érémitique - perfection spirituelle. Encore une fois, il n'y a pas une correspondance entre la

---

542 ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques II*, 2, IV, 71, p. 268-269 : « Il ne convient pas que celui qui en a la mesure et qui possède une forte aspiration vers Dieu, une fois sorti du monde, reste longtemps dans la communauté, à aller et venir, au milieu de plusieurs autres. Dès qu'il aura appris la façon de vivre en fraternité, le rang et le but de l'habit (monastique) et les différents humiliations que celui-ci comporte, qu'il se décide à se tenir seul dans la cellule, afin de ne pas s'habituer à la vie de plusieurs, et afin que la simplicité de ses débuts ne se change en hypocrisie, en vivant parmi les frères relâches qui se trouvent parmi nous. J'en ai vu beaucoup qui, au début de leur sortie du monde, lorsqu'ils arrivèrent à la maison des frères, étaient limpides et innocents, et qui, au bout d'un certain temps, à cause d'une vie commune excessive, sont devenus hypocrites et arrogants, sans jamais retrouver leur innocence de jadis. » Voir à ce sujet ALFEYEV, *L'univers spirituel*, p. 80-81.

543 JEAN DE DALYATHA, *Homélies*, 2, p. 117.

544 JEAN D'APAMÉE, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, 14, trad. p. 38-39.

545 Voir R. BEULAY, « Spiritualité et mystique syriaques », dans *Nos sources. Arts et littérature syriaques* (*Sources syriaques* 1), Liban 2005, p. 199-227 ; S. MAROKI, *Les trois étapes de la vie spirituelle chez les Pères syriaques : Jean le Solitaire, Isaac de Ninive et Joseph Hazzaya*, Paris 2014, p. 12-18.

546 JOSEPH ḤAZZĀYĀ, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, 15-19, p. 299-303.

547 *Ibid.*, 62, p. 333.

forme de vie choisie et l'habit porté par les moines. En effet, l'anachorète ne recevait jamais un nouvel habit au moment de sa retraite en solitude.

En revanche, nous pensons que cette transition vie cénobitique - vie solitaire, rencontrée plus clairement chez les syro-orientaux, a été reprise et parfois utilisée à Byzance en tant qu'argument pour justifier le passage « petit » habit - « grand » habit. Après l'introduction dans la pratique ascétique d'un troisième habit, intermédiaire entre celui du novice et le saint habit, les adeptes de ce modèle ont dû trouver des raisons théoriques pour soutenir la nouvelle coutume. Ils ont donc utilisé, d'une part, l'idée de la supériorité de la vie anachorétique, conception déjà présente dans la pratique des laures égyptiennes et palestiniennes des 4e-6e siècles, gardée dans les monastères byzantins qui ont suivi cette ligne. D'autre part, ils ont repris l'image des trois degrés de la vie mystique. C'est sur ces fondements spirituels que la pratique du « petit » habit a été justifiée et rendue nécessaire.

3.2. Le *μικρὸν σχῆμα* : une question ouverte (13e-15e siècles)

Les changements politiques et ecclésiastiques de cette époque ont provoqué de nouvelles attitudes et courants dans la vie monastique. Sur le plan liturgique, c'est une période d'une nouvelle synthèse entre la tradition constantinopolitaine et celle palestinienne. Comme cette dernière avait déjà été influencée par les modèles monastiques de la capitale, les normes liturgiques palestiniennes de cette époque sont appelées par M. Arranz[548] « la rédaction constantinopolitaine du *typikon* de Saint-Sabas ». Le phénomène entier peut être défini, selon R. Taft, comme une « synthèse néo-sabaïtique »[549].

En analysant cette influence palestinienne à Byzance, on remarque le modèle liturgique « de Jérusalem » dans plusieurs *typika* de cette époque : le *typikon* du mont Saint-Auxence ne recommande pas l'*agrypnie* de samedi soir, l'un des plus importants éléments liturgiques palestiniens, mais impose les prescriptions alimentaires sabaïtiques ; le deuxième *typikon* de Saint-Demetrios-Kellibara suit en même temps les deux règles ; selon le *typikon* de Lips, le modèle de Jérusalem est à la fois « modéré » et « royal », tandis que dans le *typikon* de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée, Joachim, métropolite de Zichna, le considère mieux que les autres[550].

548 ARRANZ, « Les grandes étapes… », p. 68.
549 TAFT, « Mount Athos… », p. 187-192.
550 *Typikon du mont Saint-Auxence*, 8 et 10, p. 783 et 785, trad. p. 1225-1227; *Typikon de Lips*, 30, p. 123, trad. p. 1274 ; *Typikon de Saint-Démétrios–Kellibara II*, 1, p. 45, trad. p. 1507 ; *Typikon de la Théotokos de Sûre-*

En jouissant d'une popularité croissante au 14e siècle, les hésychastes ont accentué d'une manière constante le rôle de la solitude et de l'anachorèse. Dans leur vision, la voie cénobitique est regardée souvent comme un compromis entre l'érémitisme et la vie dans le monde, mais cette formule, fait très important, n'impose pas une distinction entre l'habit du cénobite et celui de l'anachorète. Une analyse du *Testament* du patriarche Mathieu Ier, écrit au début du 15e siècle, conduit vers cette conclusion[551].

L'un des signes de cette permanente interaction entre les deux courants monastiques est un traité sur les sacrements écrit par le moine Job à la fin du 13e siècle. Selon l'auteur, le « sacrement » de la vie monastique peut être administré trois fois. On obtient ainsi trois étapes dans l'évolution du moine : le *μικρόσχημος*, identifié avec le *ῥασοφόρος*, l'étape du noviciat ; le *τέλειον ἅγιον σχῆμα*, une deuxième étape dans laquelle on entre par la tonsure ; et *τὸ ἀγγελικὸν μέγα σχῆμα, τὸ τελεώτατον*[552]. Si trois types de moines sont souvent mentionnés, la terminologie utilisée est singulière. L'identification *μικρόσχημος* - *ῥασοφόρος*, qui rapproche notre auteur d'Eustathe de Thessalonique, doit être vue comme une superposition des termes utilisés pour les novices dans les deux traditions. Le fait exprime à notre avis l'effort d'intégrer les termes constantinopolitains dans le rituel palestinien.

En ce qui concerne le service liturgique de la tonsure monastique, on note son utilisation comme un texte de grande valeur spirituelle, car le *typikon* d'Athanase Ier de Constantinople impose sa lecture par l'higoumène au début de chaque mois. Le but ne pouvait être lié qu'au désir de renouveler le contenu et les exigences des vœux dans la conscience des moines[553].

3.2.1. Une pratique controversée

La question qui reste ouverte est celle de savoir si le « petit » habit a réussi ou non à s'imposer à cette époque dans la pratique monastique.

Espérance, 78-82, p. 64-65, trad. p. 1546-1547 ; *Typikon de Saint-Jean-Prodrome de Serrès*, 4 et 16, p. 167 et 170, trad. p. 1596 et 1601.

551 *Testament de Mathieu Ier de Constantinople*, [A] 1, p. 472, trad. p. 1633. Pour le rituel de la profession monastique dans cette période voir WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 93-103.

552 *Paris suppl. gr. 64*, f. 247 : *ἔτι γνώμης οἰκείας ὁρμῇ, ὡς ἐπὶ τοῦ ἁγίου σχήματος, τριχῶς καὶ τούτου προβαίνοντος, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλάττονος ἐπὶ τὸ τελεώτερον προχωροῦντος· ἀπὸ μικροσχήμου καὶ ῥασοφόρου καλουμένου εἰς τὸ τῆς κουρᾶς τέλειον ἅγιον σχῆμα· καὶ ἀπὸ τούτου πάλιν εἰς τὸ ἀγγελικὸν μέγα καλούμενον σχῆμα, τὸ τελεώτατον*, cf. M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, I-V, Paris 1926-1935, III, p. 19. Voir aussi JOB LE MOINE, *Sur les sacrements*, p. 134.26-30.

553 *Typikon d'Athanase Ier de Constantinople*, 8, p. 1502.

Une bonne partie des monastères constantinopolitains gardent l'ancien modèle stoudite. Les *typika* ne parlent que de deux étapes dans la vie du moine, qui prenait d'abord l'habit de novice, suivi par le grand habit. Selon le *typikon* du mont Saint-Auxence, les nouveaux arrivés devaient rester pour six mois dans l'habit des novices, puis ils recevaient l'habit des moines[554]. En gardant la règle, le monastère de Lips fait une distinction plus attentive selon l'âge des candidats : pour les jeunes jusqu'à vingt ans, le noviciat était de trois ans, tandis que les filles élevées dès leur enfance au monastère pouvaient recevoir la tonsure seulement après l'âge de seize ans, après une examen minutieux et avec l'accord de toutes les moniales ; les femmes qui avaient dépassé vingt ans, mais qui n'avaient pas une expérience de vie suffisante, devaient passer une année dans le stade de noviciat ; la période de probation étaient plus courte, de six mois, pour les veuves ou les femmes qui avaient perdu leurs enfants[555]. Sur la question de l'engagement monastique, la réforme initiée par le patriarche Athanase Ier de Constantinople ne fait que continuer la tradition constantinopolitaine. Son *typikon* (entre 1303 et 1305), en analysant attentivement l'admission et l'instruction des novices, ne dit pas un seul mot sur une éventuelle division entre le petit et grand habit[556]. La même conclusion est tirée du *Testament* du moine hésychaste Macaire Choumnos pour la *Νέα Μονή* de Thessalonique (1374)[557] et du *Testament* de Mathieu Ier de Constantinople pour le monastère de Charsianeites, à Constantinople (1407)[558].

Les règles établies pour les monastères fondés en lieux isolés, comme le couvent de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée, l'ermitage d'Athanase de Météore ou le monastère de Nil Damilas en Crète ne contiennent non plus aucune allusion à une éventuelle distinction entre le petit habit et le grand habit. Les couvents gardent le modèle cénobitique, en laissant peu de chances aux anachorètes[559].

En ce qui concerne les textes hagiographiques, on remarque la même absence du « petit » *σχῆμα* dans l'évolution monastique des grandes figures de l'époque. Selon la *Vie* de Maxime le Kausokalybitès, le jeune Manuel, reçu dans le monastère de mont Ganos, en Thrace, est tonsuré et vêtu de l'habit monastique après une courte période de noviciat, sans aucun autre vêtement intermédiaire[560]. L'auteur de la *Vie* de Denys l'Athonite ne mentionne rien de plus : le jeune

554 *Typikon du mont Saint-Auxence*, p. 787, trad. 12, p. 1228.
555 *Typikon de Lips*, 17-18, p. 115-116, trad. p. 1270-1271.
556 *Typikon d'Athanase Ier de Constantinople*, 7-8, p. 1502.
557 *Testament de Macaire Choumnos*, p. 78-80, trad. [B6]-[B9], p. 1447-1448.
558 *Testament de Mathieu Ier de Constantinople*, p. 489, trad. B12-B15, p. 1646-1647.
559 *Typikon de Saint-Jean-Prodrome de Serrès*, 11 et 14, p. 169-170, p. 1599-1600 ; *Vie d'Athanase de Météore*, p. 251, trad. [1] et [6], p. 1460 ; *Typikon de Nil Damilas*, [5]-[6], p. 99-100, trad. p. 1470-1471.
560 *Vie de Maxime le Kausokalybitès par Théophane*, 3, p. 69, trad. p. 453 ; *Vie de Maxime le Kausokalybitès par* Macaire, 9, p. 145.

novice est tonsuré et vêtu dans un monastère sur le mont Athos sans connaître un habit intermédiaire, sans recevoir de nouveau nom[561], tandis que Germain Maroulès est revêtu du saint habit après une courte période de noviciat, évènement qui est le seul de ce type mentionné dans sa *Vie*[562]. Grégoire Palamas suit la même procédure[563]. Les sinaïtes semblent garder aussi le modèle, car Grégoire le Sinaïte est vêtu comme novice par un solitaire à Chypre, pour être tonsuré et devenir moine parfait dans le monastère de Sainte-Catherine[564]. On peut penser que les hagiographes n'ont pas eu les données concernant la première partie de la vie de leurs héros, ou qu'ils n'analysent pas en détail la période de noviciat de ceux-ci. Mais à cette époque, ce silence nous semble inattendu. Les seuls cas qui soulèvent des questions sont ceux des moines qui sont tonsurés une première fois au début de la vie monastique et une deuxième fois au moment de la prise de l'habit. Les plus connus sont le patriarche Athanase Ier de Constantinople et Athanse de Météore. Selon la *Vie* du premier, le jeune Alexios est tonsuré à la fin du 13e siècle, près de Thessalonique, par le moine Abraamios, qui lui donne *τὰ τῆς μοναδικῆς πολιτείας σύμβολα καὶ προγυμνάσματα*, le premier habit monastique et un nouveau nom, Akakios[565]. Il reçoit quelque temps plus tard, au mont Galèsion, le *σχῆμα*, en changeant encore une fois son nom[566]. Quant à Athanase de Météore, dont le nom de baptême était Andronic[567], il prend le nom d'Antoine au

561 *Vie de Denys l'Athonite*, 16, p. 50.

562 *Vie de Germain Maroulès*, éd. JOANNOU, 8, p. 64.3-7 ; éd. TSAMIS, 9.44-48, p. 110. P.-P. Joannou est confus en s'efforçant d'expliquer ce passage. Il le considère d'abord un office de vêture du *rason* (p. 36), puis une entrée au postulat (p. 63, ch. 8, n. 14), et à la fin un office de « petit » habit (p. 67, ch. 11, n. 2). Mais le texte parle d'une imposition des mains sur le candidat, *τῆς συνήθους εὐχῆς καὶ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως ἀξιοῖ προσπεσόντα* (éd. JOANNOU, 8, p. 63.23-64.1 ; éd. TSAMIS, 9.41-42, p. 110), d'un nouveau nom (éd. JOANNOU, 8, p. 64.4-5 ; éd. TSAMIS, 9.45-46, p. 110) et d'un *ἱερὸν ῥάκος* (éd. JOANNOU, 11, p. 67.23 ; éd. TSAMIS, 12.19, p. 113) reçus à cette occasion.

563 *Vie de Grégoire Palamas*, *PG* 151, 572B-573B ; éd. TSAMIS, 27-28, p. 455-457. Sur Grégoire Palamas († 1359, *BHG* 718-719b, *PLP* 21546), voir R. SINKEWICZ, « Gregory Palamas », dans C.G. CONTICELLO, V. CONTICELLO (éd.), *La Théologie byzantine et sa tradition*, II, Turnhout 2002, p. 131-188. Sur la vocation monastique de Grégoire Palamas voir J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia 3), Paris 1959, p. 49-50.

564 *Vie de Grégoire le Sinaïte*, 6, 2-3, p. 114 : *Καὶ δὴ ἄσμενος αὐτῷ προσφοιτᾷ καὶ τὰ μοναχικὰ παρ' αὐτοῦ ἀμφιέννυται, καὶ μικρόν τι συνδιατρίψας ἐκείνῳ καὶ τὰ πνευματικὰ συγγινόμενος, καθάπερ ὁ θεόπτης Μωσῆς ἐκεῖνος καταλαμβάνει καὶ οὗτος τὸ Σίναιον ὄρος καὶ κείρεται τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς ἅμα τε τῇ τῶν τριχῶν ἀφαιρέσει καὶ τὰ σαρκικὰ θελήματα καὶ κινήματα συναποκόπτει καὶ ἀπεκδύεται καὶ εἰς τὸν ἀγῶνα τὸν θεῖον γενναίως χωρεῖ καὶ ἐπαποδύεται.* Sur Grégoire le Sinaïte († vers 1347, *BHG* 722, *PLP* 4601), voir D. BALFOUR, « Saint Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile », *Θεολογία* 53/1, Athènes 1982, p. 30-62, notamment p. 33-34 ; A. RIGO, « Gregorio il Sinaito », dans CONTICELLO, CONTICELLO, *La Théologie byzantine et sa tradition*, II, p. 35-130.

565 *Vie d'Athanase I de Constantinople*, 3, p. 49.

566 *Ibid.*, 7, p. 52 : *ἀμφιέννυται παρ' αὐτῶν τὸ σχῆμα τῆς τοῦ μονήρους βίου τελειότητος καὶ Ἀθανάσιος ἀντὶ Ἀκακίου μετονομάζεται.* Sur la vie d'Athanase I de Constantinople († 1315, *BHG* 194-194f, *PLP* 415), voir J.L. BOOJAMRA, *Church Reform in the Late Byzantine Empire. A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople* (ABλ 35), Thessalonique 1982 ; A.-M. TALBOT, « Fact and Fiction in the Vita of the Patriarch Athanasios of Constantinople by Theoktistos the Stoudite », dans ODORICO, AGAPITOS, *Les Vies des saints à Byzance...*, p. 87-101 ; P. GOUNARIDIS, « Ἑαυτὸν ταλανίζων πένητα ἀποκαλῶν ἦν : μια σελίδα από την πολιτική αγιοποίηση του πατριάρχη Αθανασίου Α΄ », dans KOUNTURA-GALAKI, *Οἱ ἥρωες...*, p. 203-214.

567 *Vie d'Athanase de Météore*, p. 240.13.

moment de la première tonsure, avant de recevoir peu de temps après le saint habit monastique[568].

Fait encore plus significatif, le « petit » *σχῆμα* est mentionné dans les textes littéraires surtout pour être contesté ! Dans son *typikon*, Nicéphore Blemmydès rejette fermement la distinction entre le petit et le grand habit. Selon lui, il n'y a que des novices et des moines[569]. Si quelqu'un hésite à prendre le saint habit, il peut porter l'habit des novices jusqu'au moment d'une décision ferme[570]. La même attitude est rencontrée chez Grégoire Palamas. Il évoque la tradition des saints Pères, réfute le petit habit et invite à observer les formes liturgiques identiques des deux offices[571].

En revanche, Matthieu Blastarès reprend les mots de Théodore Balsamon concernant l'identification *μικρὸν σχῆμα - ἀρραβών τοῦ μεγάλου σχήματος*, mais il n'exprime plus les doutes de celui-ci à propos de l'existence de la pratique. À cette époque, au 14e siècle, l'usage du petit habit est donc devenu suffisamment répandu[572].

Dans le même contexte, une décision synodale prise sous le patriarche Antoine IV de Constantinople (1389-1390) considère que la distinction entre les habits « n'a pas été suivie en plusieurs cas dans la pratique »[573]. L'assertion est formulée pendant les débats occasionnés par le cas du métropolite Anthime de Hongrovalachie. Moine, prêtre et *dikaiophylax*, Daniel Kritopoulos avait été élu en août 1370 métropolite de Severin, dans l'Hongrovalachie, et vers 1381, métropolite du pays entier. En effet, il avait continué à résider à Constantinople. En 1386,

---

568 *Vie d'Athanase de Météore*, p. 242.10-13 : *καὶ ἀποθρίξας τοῦτον ὁ ἱερὸς Γρηγόριος Ἀντώνιον μετωνόμασεν, ἔτος που τριακοστὸν ἄγοντα τῆς ἡλικίας· εἶτα μετ' οὐ πολὺ ἐνδύει αὐτὸν καὶ τὸ ἅγιον σχῆμα καὶ Ἀθανάσιον τὸν ὄντως ἀθάνατον ἐπωνόμασε.*

569 *Typikon de Nicéphore Blemmydès*, 9, p. 96 : *σχήματος δὲ μοναδικοῦ κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγου οὐκ ἔστι διαφορά, κἂν ἡ τῶν ὑστερογενῶν ἐπίνοια τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν ὑπενόθευσεν*, trad. p. 1203.

570 *Ibid.*

571 GRÉGOIRE PALAMAS, *Lettre à Paul Assanis*, 4, p. 248.21-25 : *μικρὸν δὲ σχῆμα μοναχικὸν οἱ πατέρες οὐκ ἴσασιν οὐδὲ παραδεδώκασιν· ἀλλὰ τινὲς τῶν ὀψιγενεστέρων ἔδοξαν μὲν εἰς δύο τὸ ἕν διελεῖν, ἀλλ' οὐδ' αὐτοὶ διεῖλον ὡς ἀληθῶς· τὰς αὐτὰς γὰρ ἀποταγάς τε καὶ συνταγὰς εὑρήσεις ἐπ' ἀμφοτέρων σκοπήσας*, trad. p. 49 : « Now the Fathers did not acknowledge a small monastic schema, nor have they transmitted in to posterity. Yet some of the Fathers of a late age presumed the one schema to be two. However, it is not their interpretation which is correct. For when you look, you will discover the same renunciations and professions in both. »

572 MATTHIEU BLASTARÈS, *Σύνταγμα*, E, 29, *PG* 145, 1316D = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, VI, p. 285 : *εἰ γὰρ τὸ μικρὸν σχῆμα, ὅπερ ἀῤῥαβὼν τοῦ τελείου τυγχάνει, τὴν ἀρχιερωσύνην δύναται παύειν, πολλῷ γε μᾶλλον ἡ τελεία ἀπόκαρσις*.

573 M.I. GÉDÉON, *Κανονικαὶ διατάξεις, ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, ἀπὸ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μέχρι Διονυσίου τοῦ ἀπὸ Ἀδριανουπόλεως*, I-II, Constantinople 1888-1889, I, n° 4, p. 21-22 : *εἰ γὰρ τοῖς ἐξηγηταῖς καὶ ἐπὶ τοῦ μεγάλου σχήματος τοῦτο δοκεῖ, ἀλλ' ἡ σύνοδος εἶπεν, ὡς ἕως ἂν μὴ παρὰ τοῦ κανόνος τοιαύτη συνάγηται ἔννοια, ἓν γὰρ ἦν πρότερον τὸ μοναχικὸν σχῆμα καὶ οὐ δύο, οὐκ ἀνάγκη τοῖς ἐξηγηταῖς ἀκολουθεῖν, ἀλλὰ τῷ κανόνι· ὅτι δὲ οὐκ ἀνάγκη δῆλον, ἐκ τοῦ κατὰ διαφόρους καιροὺς ἀπρακτῆσαι τὴν ἐξήγησιν ταύτην* ; DARROUZÈS, *Regestes*, VI, n° 2846, p. 138 : « Le synode lui permet de reprendre son rang, car il juge que le canon concerne en premier lieu les évêques qui ont pris l'habit religieux après leur ordination épiscopale ; les commentateurs avancent à ce propos la distinction entre le petit et le grand habit, mais le synode estime que cette interprétation ne s'impose pas et n'a pas été suivie en plusieurs cas dans la pratique. »

malade, le métropolite démissionne et prend le grand habit sous le nom d'Anthime. Trois ans plus tard, il revient, en demandant la reprise de ses fonctions épiscopales. En analysant la question, les adversaires d'Anthime rappellent le deuxième canon du synode de Sainte-Sophie ; à l'aide d'Anthime, d'autres membres du synode objectent que le canon fait référence aux évêques qui n'étaient pas moines au moment de l'élection ; les adversaires répliquent qu'il s'agit du grand habit, qui est par excellence le vêtement de la totale renonciation ; mais le synode conclue que la distinction ne fonctionne pas et qu'elle ne peut être considérée comme un argument, en donnant donc au métropolite Anthime le droit de reprendre son rang[574].

L'intêret de toute cette discoussion est majeur, car elle confirme à la fin du 14e siècle l'opposition entre les deux modèles monastiques sur le « petit » habit. Néanmoins, la position officielle reste celle d'un seul habit.

La ligne est suivie par Syméon de Thessalonique. D'abord, il conserve la conception classique des trois catégories de moines : les hésychastes, *οἱ ἡσυχίως ζῶντες*, comparés avec les anges ; ceux qui vivent en soumission à l'intérieur d'une communauté, qui doivent acquérir les vertus des apôtres ; et les novices, les « martyres » de la vie ascétique[575]. Les termes sont très proches de ceux utilisés par Lazare de Galèsion. Néanmoins, comme celui-ci, Syméon affirme l'unicité du *σχῆμα* monastique, en conformité avec toute la tradition patristique[576]. Le petit habit représente seulement le gage du grand habit. Il a été imposé par la pratique, mais le vrai habit est le grand[577].

Si cette tension entre deux opinions concernant l'habit monastique nous semble normale à l'époque de Théodore Stoudite, sa persistance jusqu'à la période de Paléologues soulève plusieurs questions. Accepté parfois en pratique, le « petit » habit est en général contesté par les canonistes et théologiens. Qui a eu le pouvoir de l'imposer et de quelle manière, en opposition évidente avec toute la pensée byzantine ?

3.2.2. Les textes liturgiques

Comme nous l'avons déjà vu dans les chapitres antérieurs, l'interprétation des textes liturgiques est extrêmement difficile. La diversité de ces sources montre une grande liberté de

574 DARROUZÈS, *Regestes*, V, n° 2588, p. 497-499 ; VI, n° 2796, p. 98-99 ; VI, n° 2846, p. 138-139.

575 SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Sur la vie monastique*, 8, 9 et 13, p. 177-181.

576 ID., *Contre les hérésies*, 20, *PG* 155, 104C : *ἕν καὶ μόνον ὡς καὶ τὸ βάπτισμα λέγουσι τὸ σχῆμα τοῦ μοναχοῦ*.

577 *Ibid.*, 20, *PG* 155, 104C-D : *αὐτὸ δὲ ὁ λέγεται μικρὸν, ἀῤῥαβὼν ἐστι τοῦ μεγάλου, καὶ ἀπαρχὴ αὐτοῦ καὶ προοίμιον, καὶ διὰ τὴν ἀσθένειαν ὕστερον ἐπινοηθέν τισι τῶν Πατέρων, ὡς ἀῤῥαβὼν τοῦ πρώτου διδόμενον, ὕστερον δὲ τελειούμενον εἰς αὐτὸ δὴ τὸ παραδιδόμενον καὶ ἕν*.

développement des différentes traditions locales. Situé en permanence sous l'influence de deux ou plusieurs modèles en compétition, le rituel de la profession monastique a dû s'adapter aux conditions diverses. On remarque à cette époque une large variété des procédures et des rites liturgiques.

En même temps, il y a dans les textes liturgiques quelques points communs. À partir du 13e siècle, les rituels commencent à prendre une forme proche de celle que nous connaissons aujourd'hui. Sauf des cas isolés, comme le *Sinaï gr. 971 (Sin 971)*, du 13e ou 14e siècle[578], qui contient deux services liturgiques, l'*Ἀκολουθία τοῦ πρώτου σχήματος*, l'office du premier habit, et l'office du grand habit, l'*Ἀκολουθία τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*, les manuscrits trouvent une relative unité, principalement en ce qui concerne les étapes de la vie monastique et leur signification.

Le premier office, pour les novices, qui se résume en général à quelques questions et prières suivies par la vêture du candidat, porte encore différents noms : *Ἀκολουθία τοῦ πρώτου σχήματος* ; *Τάξις ἀρχαρίου ἐρχομένου ἀπὸ κόσμου εἰς τὸν μοναχὸν*, dans le cas du manuscrit *Jérusalem, Bibliothèque patriarcale, monastère de la Sainte Croix gr. 100 (JérSC 100)*, 12e-13e siècle[579], dans lequel le novice reçoit *τὰ ῥάσα*, les premiers habits monastiques ; *Ἀκολουθία εἰς τὸ ρασοφορέσαι κοσμικὸν*, dans le manuscrit *Coislin 367 (Csl 367)*, 13e-14e siècle[580] ; *Ἀκολουθία εἰς ἀρχάριον ῥασοφοροῦντα*, dans les manuscrits *Vatopédi 133 (Vtp 133)*, 14e siècle[581], *Iviron 780* (*Ivr 780*), AD 1400[582], et *Dionisiou 450* (*Dns 450*), AD 1408[583], où le candidat est vêtu du *ῥάκος* et du *καμιλαῦχιν*. L'office s'impose dans la période suivante comme l'*Ἀκολουθία εἰς ῥασοφόρον*[584]. Il est vu comme les prémices de l'état monastique, l'*ἀπαρχή τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*[585]. L'office ajoute plus tard le changement de nom[586].

Avec les manuscrits *Ath 662* et *Vtp 133*, le deuxième moment de la carrière monastique commence à s'appeler *Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος*, mais les textes ajoutent souvent *τοῦ λεγομένου μανδύου*[587], ou gardent une forme probablement plus ancienne, *Ἀκολουθία πρὸς σχῆμα μαντίου*. Il est le point final de plusieurs évolutions possibles : soit du rituel du *πρόσχημα*

578 DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 257-260.
579 *JérSC 100*, p. p. 56*-60*.
580 *Csl 367*, p. 66*-67*.
581 DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 276-282.
582 *Ibid.*, p. 371.
583 *Ibid.*, p. 384-388.
584 *Ptl 604*, p. 557-564 ; *Vtp 134*, p. 769-770 ; *Sin 985*, p. 868-876.
585 *Sev 472*, p. 55.
586 *Sev 472*, p. 56 ; *Ptl 604*, p. 557.
587 *Sev 473*, p. 62-63 ; *Sin 985*, p. 868-876.

d'origine constantinopolitaine, soit du rituel de l'*ἀρραβόν τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*. La présence du rituel du petit habit reflète l'existence d'une hiérarchie monastique en trois niveaux, même si dans la vie des communautés cette classification a connu un succès relatif. En revanche, elle est fidèlement conservée dans la tradition liturgique jusqu'à aujourd'hui.

Dans toutes les sources liturgiques, ce rituel du petit habit a une structure semblable à celui du grand habit, même si les questions, les promesses ou les prières sont parfois différentes. Le seul élément extérieur qui fait sa spécificité est donné par les habits. Le vêtement le plus important est le *μανδύας*. Le grand absent est l'*ἀνάλαβος*, réservé aux moines de grand habit. Dans le cas du manuscrit *Jérusalem gr. 367* (*Jér 367*) datant du 15e ou 16e siècle[588], le premier vêtement reçu est l'*ἀνάλαβος*, puis le *χιτῶνας*, le *παλλίον*, le *καλυμαύχιον*, la *ζώνη* et le *μανδύας*. Dans ce cas, l'*ἀνάλαβος* devient donc un sous-vêtement, situation rencontrée jusqu'à nos jours.

L'élément le plus stable rencontré dans les textes est le rituel du grand habit, qui arrive à une structure proche de celle d'aujourd'hui. Il est trouvé souvent sous le titre *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*, ou sous un nom semblable. Le rituel est accompagné en général d'un rituel de l'enlèvement du *κουκούλιον*, huit jours après la tonsure.

Les textes liturgiques contiennent donc en général les trois rituels monastiques. Néanmoins, cette hiérarchie ainsi proposée n'a pas toujours été suivie dans la pratique monastique.

Conclusion de la première partie

À la fin de cette investigation sur le *σχῆμα* monastique, on peut tirer quelques conclusions, sans avoir le sentiment que l'étude est accomplie et que tous les points incertains sont maintenant résolus.

Le rituel de la profession monastique se développe dès les premiers siècles chrétiens en rapport étroit avec le rituel chrétien du baptême. Les promesses du candidat et la vêture d'un habit spécifique représentent les principaux moments du rituel.

Aux 4e-7e siècles, la diversité des expériences ascétiques locales se reflète dans les différentes formes d'engagement monastique. On distingue au moins trois procédures. D'abord, il y a un modèle « ecclésiastique », en général urbain, particularisé par la présence d'une

588 DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 934-938.

personne ordonnée, évêque ou prêtre. Les vœux sont accompagnés de la tonsure et la vêture. Un deuxième modèle, « ascétique », utilisé souvent dans les milieux monastiques situés en dehors des villes, accorde plus d'importance au noviciat : dans une première étape, une vêture sans tonsure, faite par l'higoumène, marque l'intégration dans la communauté. Le troisième modèle, de synthèse entre les deux premiers, place la tonsure et la vêture de l'habit des novices au moment de l'admission du postulant dans la communauté. Après la période de noviciat, le candidat prononce les vœux et reçoit le saint habit.

Parmi ces modèles, le premier et le dernier peuvent être suivis tout au long de l'histoire byzantine. La première coutume s'impose à Constantinople à partir du 6e siècle. Le rituel ajoutera, au moment de l'entrée au monastère, la vêture du postulant, sans tonsure. Le troisième modèle est plus répandu en Palestine. Les différences entre Constantinople et Jérusalem deviennent visibles dès la fin du 8e siècle, quand Théodore Stoudite critique la pratique palestinienne. L'habit des novices, reçu avec la tonsure à l'entrée au monastère, nommé à Jérusalem « petit » habit, est l'objet de la dispute, car à Constantinople il occupait un rôle moins important. Théodore réfute la tradition palestinienne, car le *σχῆμα* est unique, comme le baptême. La critique du grand higoumène vise également la ligne ascétique du monachisme d'influence palestinienne, qui s'oppose à son modèle de vie cénobitique.

Le contact entre ces deux pratiques monastiques devient perceptible aux 9e-10e siècles. À cette époque, quelques moines font le passage d'une région ou une tradition monastique à l'autre. Euthyme le Jeune, Athanase l'Athonite ou Lazare de Galèsion sont les plus connus. Élevés dans la tradition constantinopolitaine, et puis intégrés dans celle palestinienne, ils reçoivent, après l'habit de novice, deux fois le « saint » habit, en conformité avec les procédures de chaque région. La terminologie utilisée est significative : d'une part, les centres d'influence palestinienne avaient déjà imposé à l'habit monastique le nom de « grand » habit, tandis qu'à Constantinople on utilise parfois le terme *πρόσχημα* monastique ; d'autre part, selon la tradition palestinienne le « petit » habit reste le vêtement de novices. Suite à cette interaction, on voit apparaître au 11e siècle les premières communautés avec trois catégories de moines. Sur le mont Galèsion, ils portaient les noms de *μανδυώτης, ἀποστολικός* et *μεγαλόσχημος*. La diffusion du modèle a probablement été favorisée par l'image des trois degrés de la vie spirituelle chrétienne : la purification, l'illumination, la perfection.

Un tel modèle de stratification à l'intérieur de la communauté est repris à Constantinople aux 11e-12e siècles pour justifier la hiérarchie sociale existante surtout dans les monastères sous patronage aristocratique. Les gens d'une condition sociale modeste et ceux chargés des travaux

quotidiens ne recevaient pas le saint habit, mais seulement un habit inférieur, l'*ἀρραβών τοῦ σχήματος*. Ce vêtement porte dans quelques textes le nom de « petit » habit, mais ni le terme, ni son nouveau sens ne sont pas encore généralisés. En même temps, on constate l'appellation de *rasophore* utilisée parfois pour le novice.

Cette séparation entre les moines de « petit » et de « grand » habit n'est pas toujours acceptée. Par contre, la pensée théologique reste fidèle au principe de l'unicité de l'habit, défendu par Théodore Stoudite. Dans ce sens s'expriment Théodore Balsamon, Nicéphore Blemmydès, Grégoire Palamas ou Syméon de Thessalonique, tandis que les *typika* monastiques ne parlent jamais du « petit » habit. La législation canonique est imprécise à l'égard de ce sujet. Les seuls textes qui promeuvent avec constance cet habit intermédiaire sont les rituels liturgiques. Néanmoins, la structure et le contenu de l'office du « petit » habit sont presque identiques avec ceux du « grand » habit. Ce fait montre que l'office du « petit » habit n'est que le rituel du *πρόσχημα* constantinopolitain introduit dans les textes liturgiques entre l'office pour les novices et l'office du saint habit.

On doit accepter une conclusion paradoxale : la première cause de l'apparition dans le milieu monastique d'un habit intermédiaire, nommé plus tard le « petit » habit, n'est liée ni à une conception ascétique qui aurait placé les cénobites dans une position d'infériorité par rapport aux anachorètes, ni à une division sociale à l'intérieur de la communauté. Le futur « petit » habit est simplement le résultat de l'interaction entre deux traditions régionales distinctes, la tradition palestinienne et la tradition constantinopolitaine. Accepté ou contesté dans la pratique monastique, ce rituel du « petit » habit devient au fur et à mesure une constante dans les textes liturgiques, qui ont réussi à imposer jusqu'à aujourd'hui dans les euchologes une cérémonie parfois sans correspondance avec l'ancienne tradition monastique byzantine.

DEUXIÈME PARTIE : REVÊTIR L'HABIT MONASTIQUE. LES ENJEUX SPIRITUELS ET SOCIAUX DE L'ENGAGEMENT MONASTIQUE

Pourquoi et comment on devient moine ? Quelles sont les motivations qui inspirent une telle résolution ? Quelles sont les circonstances qui favorisent sa mise en pratique ? Les réponses à ces questions ne sont pas simples, car l'entrée au monastère est un phénomène assez complexe et hétérogène à travers les époques et les régions géographiques. Le Moyen Âge byzantin n'échappe pas à cette règle. La diversité des pratiques religieuses et des conjonctures sociales laisse peu de chance pour établir des formules univoques et tirer des conclusions absolues.

Tout d'abord, on remarque que l'entrée au monastère est ouverte à tous. En règle générale, il n'y a pas d'empêchements d'ordre spirituel, social, physique ou ethnique, même si les monastères imposent parfois certaines conditions spécifiques. Le riche et le pauvre, l'adulte et l'enfant, l'homme et la femme, l'intellectuel et l'homme simple, tous trouvent leurs places dans le monastère. Le discours monastique insiste constamment sur cet aspect égalitaire, qui est souvent rencontré dans la pratique. La seule question qui nuance cette règle est la modalité concrète de réception du candidat à la vie monastique. Le riche et le pauvre ne sont pas reçus de la même manière : soit l'higoumène tire un certain profit des aptitudes, de la richesse et de la position sociale du premier, soit il fait des efforts supplémentaires pour l'adaptation de celui-ci à la règle du lieu, soit les deux ensemble. L'adulte et le jeune sont également accueillis de façons différentes : chacun reçoit une responsabilité selon sa capacité d'apprendre, de travailler, de conseiller. Le monastère est ouvert à tous, mais il donne à chaque nouveau moine une place dans une structure interne qui répète, à une autre échelle, la structure spirituelle et sociale du monde.

L'acceptation sans condition des postulants favorise une diversité de motivations et de comportements au moment de l'entrée au monastère. Nous pouvons organiser cette multiplicité de choix et de contextes en plusieurs catégories, selon les circonstances qui conduisent à la vie

monastique : la vocation monastique sincère et enthousiaste manifestée à l'âge adulte ; la résolution des parents de consacrer leur enfant à la vie monastique ; l'engagement monastique fait dans un contexte lié plus ou moins à la vie de famille ; le choix pour la vie monastique déterminé par les conjonctures sociales et économiques ; l'intégration contre son gré dans une communauté monastique, suite à des circonstances sociales défavorables. L'interdépendance de toutes ces situations qui conduisent à l'engagement monastique est souvent observée. Aucun de ces contextes ne se manifeste indépendamment : la vocation religieuse s'exprime toujours dans un contexte social concret ; le placement d'un enfant dans un couvent peut conduire à une vocation monastique authentique ; l'entrée dans un monastère vers la fin de la vie mêle les motivations spirituelles avec celles pratiques.

Le but de cette deuxième partie de la thèse est d'analyser certaines motivations et circonstances qui dirigent les pas d'un postulant à la vie monastique. Nous mettons de côté le sujet de la vocation monastique, le premier dans notre liste, qui a déjà été largement étudié, surtout dans le milieu ecclésiastique. Nous gardons pour une exploration ultérieure le thème de l'entrée au monastère pour des conditions économiques spécifiques, soit à cause de la pauvreté, soit pour préserver au sein du couvent les privilèges économiques du monde, un thème qui mériterait d'être traité en détail. En revanche, nous nous concentrerons sur trois problèmes parfois difficiles à interpréter : l'enfant dans le monastère ; la famille et la vie monastique ; l'entrée au monastère contre son gré. Toutes ces circonstances mettent en discussion certains thèmes fondamentaux de la pratique monastique : la possibilité de l'enfant élevé dans un milieu monastique de l'abandonner à l'âge de la maturité ; la prééminence de la vie monastique sur la vie de famille, y compris de la profession monastique sur le sacrement du mariage ; le respect du libre choix du postulant au moment de l'entrée dans le monastère. L'étude de ces sujets montre une large variété de pratiques et d'approches théoriques. Trouver le principe normatif et analyser l'équilibre fragile entre une règle plus ou moins acceptée et une coutume plus ou moins expliquée constitue le principal objectif de cette partie de la thèse.

CHAPITRE 4 : ENFANT ET MOINE. LES DIFFICULTÉS D'UN ENGAGEMENT PRÉCOCE

Ces dernières années, l'enfant byzantin et son évolution sociale ont fait l'objet de nombreuses études[589]. La conception et la naissance de l'enfant, son statut social, son éducation ou les rapports juridiques entre parents et leurs enfants sont aujourd'hui des thèmes d'intérêt, qui apportent une lumière nouvelle sur la société byzantine en général.

Notre recherche se concentre sur la présence des enfants dans les monastères, particulièrement sur les conditions et les modalités pratiques dans lesquelles ils y étaient reçus. Le sujet est controversé, car d'une époque à l'autre, d'une région à l'autre, ou dans le cadre d'un même courant ascétique, les enfants étaient soit reçus avec bienveillance, soit fermement bannis. Trouver une communauté qui répondait bien aux aspirations personnelles de l'enfant ou plutôt à celles des parents n'était pas toujours chose facile. De plus, le mécanisme par lequel les enfants arrivaient au monastère, les motivations d'un tel placement, l'âge d'entrée et l'âge de la profession, ou le droit d'opter à l'âge adulte pour une vie dans le monde sont des questions encore ouvertes. Dans ce contexte, le présent chapitre propose une vue d'ensemble de ce thème et apporte certaines clarifications.

En analysant le développement physique et social de l'enfant, il est courant de diviser sa vie en quelques grandes étapes[590]. La première commence à la naissance et continue jusqu'à sept ans. Le petit enfant (*ἄνηβος*, *νήπιος*, *ἴμφας*) est totalement dépendent de ses parents. Il est

589 Voir PH. KOUKOULÈS, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, I-VI, Athènes 1948-1955, I, p. 35-185 ; M. ANTONIADIS-BIBICOU, « Quelques notes sur l'enfant le la moyenne époque byzantine (du VIe au XIe siècle) », *Annales de démographie historique* 1973, p. 77-83 ; É. PATLAGEAN, « L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IVe-XIIe siècles) », *Annales de démographie historique 1973. Enfant et Sociétés*, Paris – La Haye 1973, p. 85-93 ; A.P. KAZHDAN, « Hagiographical Notes », *Byz* 54, 1984, p. 176-192, ici p. 188-192 ; A. MOFFATT, « The Byzantin Child », *Social Research* 53/4, 1986, p. 705-723 ; M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VIe siècle av. J.-C. - Ve siècle apr. J.-C.)*(TMM 26), Paris, 2007 ; A. PAPACONSTANTINOU, A.-M. TALBOT (éd.), *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, Washington 2009.

590 Voir. G. PRINZING, « Observations on the Legal Status of the Children and the Stages of Childhood in Byzantium », dans PAPACONSTANTINOU, TALBOT, *Becoming Byzantine…*, p. 15-34, p. 16-23, avec une bibliographie exhaustive .

exonéré par la loi de toute responsabilité civile, tandis que d'un point de vue religieux, l'enfant est considéré pur et sans péché.

Entre sept et douze ans pour les garçons, et quatorze ans pour les filles, l'enfant encore immature (*ἄνηβος*, *ἀνηβότης*, *ἀνήλικος*) devient responsable devant la loi pour ses éventuels actes criminels[591]. Il a la capacité d'accepter ses fiançailles, au moins par l'absence de refus, les parents pouvant les contracter pour lui à cet âge[592]. L'enfant arrive aussi à la maturité religieuse. Selon un canon attribué à Timothée d'Alexandrie, l'homme est responsable de ses péchés à partir de dix ans[593]. Au 11e siècle, le patriarche Nicolas III Grammatikos ajoute à cet âge encore deux ans, en considérant la confession avant la communion obligatoire à partir de douze ans[594]. En ce qui concerne les désirs charnels, le synode de Constantinople exprime l'idée qu'ils commencent à se manifester soit après dix ans[595], soit après sept ans[596]. Ce dernier âge est agréé aussi par Théodore Balsamon[597].

Une dernière catégorie d'âge est celle située entre le début de la puberté, à douze / quatorze ans, et la maturité sociale, fixée à vingt-cinq ans, l'âge où les jeunes devenaient indépendants par rapport à leurs familles. Dans cette période, le jeune (*ἔφηβος*, *ἀφῆλιξ*, *νέος*) est considéré comme capable de prendre seul une résolution[598], et le mariage est légalisé[599]. Dans cet intervalle on distingue la période de la maturité parfaite (*τελεία ἐφηβότης*), qui correspond, après dix-huit ans, à la maturité physique du jeune.

Notre étude fixe la limite de son investigation à ce dernier âge de dix-huit ans. Ce choix est suggéré d'un côté par les considérations antérieures, d'un autre côté par la coutume de certains monastères byzantins d'interdire la réception des jeunes sans barbe. La maturité physique est ainsi comprise comme l'une des conditions imposées aux candidats à l'entrée au monastère.

---

591 *Digeste*, 48, 8, 12 = *Basiliques*, 60, 39, 8.

592 *Digeste*, 23, 1, 14 = *Basiliques*, 28, 1, 12 ; *Ecloga*, 1, 1, p. 168 ; *Synopsis Basilicorum*, M, 15, 7, p. 425 ; LÉON VI, *Novelles*, 109, p. 354-357.

593 TIMOTHÉE D'ALEXANDRIE, *Canons*, 18, p. 341, trad. p. 252.

594 GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 996/10, p. 451.

595 *Ibid.*, n° 1087/11, p. 528.

596 *Ibid.*, n° 1142, p. 563.

597 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires au* Nomocanon en 14 chapitres, 13, 2, p. 292 ; ID., *Réponses au patriarche Marc d'Alexandrie*, 50, p. 484-485.

598 *Digeste*, 28, 1, 5 = *Basiliques*, 35, 1, 6 ; *Synopsis Basilicorum*, Δ, 13, 4, p. 188.

599 *Digeste*, 23, 1, 19 ; *Prochiron*, 14, 3, p. 125; LÉON VI, *Novelles*, 74, p. 262-265. Pour les membres de l'aristocratie, on gardait l'ancienne tradition romaine qui permettait le mariage des filles vers douze - quinze ans. Les hommes se mariaient en général dix ans plus âgés. En ce qui concerne la classe moyenne, cette différence entre les femmes et les hommes était gardée, mais le mariage avait lieu lorsque les jeunes arrivaient à l'âge de la maturité. Voir J. HOPKINS, « The Age of Roman Girls at Mariage », *Population Studies* 18, 1964-1965, p. 309-327 ; PRINZING, « Observations on the Legal Status of the Children… », p. 18-19.

4.1. L'enfant dans le monastère : bénéfice spirituel ou tentation maléfique ?

La question de savoir si les enfants et les jeunes étaient acceptés dans les communautés monastiques byzantines a fait récemment l'objet d'une étude de R. Greenfield, qui a inspiré le titre de ce sous-chapitre. Suite à l'analyse de nombreuses sources, qui attestent la coexistence de deux pratiques opposées, l'auteur montre la difficulté réelle du problème : nous sommes devant un évident manque d'unité en ce qui concerne la réception des enfants dans les monastères, à la fois l'accord et la réfutation étant souvent rencontrés. Dans ses conclusions, R. Greenfield suppose qu'à Byzance le courant théorique dominant aurait été l'exclusion des enfants, mais que dans la réalité on a fini par les accepter d'une manière plus au moins tacite dans beaucoup de communautés monastiques. Cette opinion, influencée probablement par la pratique actuelle ou par le modèle du mont Athos, ne résiste pas à une analyse attentive. Par ailleurs, R. Greenfield remarque les correspondances entre les milieux urbain et rural, ou entre les monastères pour les hommes et ceux pour les femmes. Ces parallèles sont ainsi suggérés comme autres explications possibles de cette diversité de pratiques[600].

Notre approche du sujet utilise un autre point de départ : comme dans d'autres cas, on ne doit pas rechercher l'unité là où l'esprit byzantin n'a fait qu'accepter les contraires. De fait, il y avait à Byzance au moins deux grands modèles : le premier, selon nous plus répandu, acceptait la formation des jeunes à l'intérieur ou dans la proximité de la communauté ; le second, moins permissif, suivait une tradition plus rigoriste et ascétique qui interdisait la réception des jeunes sans barbe parmi les moines. Ces deux modèles sont l'expression de deux courants monastiques, et de deux modalités de penser la vie ascétique, qui ont toujours coexisté. L'acceptation réciproque et une certaine liberté de choisir la voie la plus attractive sont les traits caractéristiques du phénomène.

L'approche est suggérée par une observation liée à notre étude antérieure sur l'habit monastique : les deux modèles d'attitude vis-à-vis des enfants correspondent aux deux grands courants monastiques, constantinopolitain et ascétique d'influence palestinienne, déjà étudiés. En effet, les centres monastiques de tradition constantinopolitaine, en général cénobitiques, adeptes d'un seul habit, acceptaient la présence des enfants. Par contre, dans les monastères byzantins de tradition palestinienne, qui promouvait la distinction « petit » habit – « grand » habit, la réception des jeunes était clairement interdite. La répartition des monastères selon ces

600 R. GREENFIELD, « Children in Byzantine Monasteries: Innocent Hearts or Vessels in the Harbour of the Devil? », dans PAPACONSTANTINOU, TALBOT, *Becoming Byzantine…*, p. 253-282, particulièrement p. 281-282. Pour l'Antiquité tardive voir aussi C.B. HORN, J.W. MARTENS, *"Let the little children come to Me": Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009, p. 301-345 ; C.B. HORN, R.R. PHENIX, *Children in Late Ancient Christianity* (STAC 58), Tübingen 2009.

deux critères présente une remarquable similitude. Et comme les moines ont fini par accepter plusieurs coutumes en ce qui concerne l'imposition de l'habit, une telle relativité nous semble parfaitement normale quant à la question des enfants.

4.1.1. L'enfant, le moine de demain

La pratique de consacrer les enfants à Dieu n'est pas une invention chrétienne, car le droit des parents sur le destin social ou religieux de leurs enfants est un trait de la vie de famille à travers toute l'Antiquité. Elle est exprimée dans l'Ancien Testament par les exemples de Samuel, conduit au temple par sa mère, Anne[601], de Jean-Baptiste, élevé au désert par Élisabeth[602], ou de la Vierge Marie, à trois ans intégrée dans la communauté de filles attachée au sanctuaire de Jérusalem[603]. Dans le christianisme, les paroles de Jésus sur la nécessité d'accepter les enfants qui voulaient venir auprès de Lui ont été interprétées, dans un sens restrictif, comme un argument en faveur de cette pratique[604]. L'apôtre Paul ne fait ainsi que reprendre dans une lettre une pensée et une tradition bien répandues : les parents pouvaient conduire leurs filles vers le mariage ou, mieux selon lui, vers la virginité, en les offrant au Seigneur comme fiancées spirituelles[605].

Nous avons déjà souligné que le noyau du premier ascétisme chrétien a été constitué autour des veuves et des vierges vouées à Dieu. En ce qui concerne les dernières, elles commençaient leur vie religieuse en bas âge, comme enfants, à la suite d'une décision prise par leurs parents et une persuasion efficace. Elles demeuraient dans la maison de la famille, les parents prenant soin à la fois de leur conduite morale et de leur condition matérielle[606]. La pratique était bien répandue et les sentiments religieux des parents jouaient un rôle fort. Parfois, les enfants ou les jeunes voués à Dieu sont considérés comme une nécessité spirituelle : les canons attribués à Athanase d'Alexandrie recommandent que chaque maison ait une vierge consacrée à Dieu dès son enfance, car celle-ci la préserve de tout péril et nécessité[607]. L'enfant manifestant le plus de foi, de tempérance et d'obéissance était choisi par les parents pour être voué au Seigneur. Si ces

601 *1 Sam* 1, 24-28.
602 *Vie de Jean-Baptiste*, p. 238-241.
603 *Évangile de Jacques*, 7, p. 96-101.
604 *Mat* 18, 5 ; 19, 14 ; *Mar* 10, 14 ; *Luc* 18, 16.
605 *1 Cor* 7, 36-38.
606 EUSÈBE D'ÉMÈSE, *Discours*, 7, 10, I, p. 182 ; 7, 22, I, p. 190 ; PSEUDO-BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur la virginité*, 2, 10 et 18, p. 34-39.
607 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Canons*, 98, p. 62.

qualités n'étaient pas au rendez-vous, une candidate pouvait attendre jusqu'à trente ans pour recevoir l'habit spécifique[608].

Dans le proto-monachisme chrétien, les jeunes vierges avaient un régime de vie différent par rapport aux autres membres de la famille : prière, jeûne, travail à l'intérieur de la maison, participation aux services liturgiques. De plus, quand une femme riche n'avait pas réussi à consacrer comme vierge l'une de ses filles, l'une de ses servantes pouvait devenir la vierge de maison, en jouissant de privilèges spécifiques qu'elle n'aurait pas obtenus dans son ancienne condition[609]. Selon ce modèle, lorsque Macrine, la sœur de Basile de Césarée et de Grégoire de Nysse, annonce à douze ans qu'elle préfère garder sa virginité, elle continue à mener une vie domestique, près de sa mère, pour transformer en quelques années toute la maison en monastère[610]. Un siècle plus tard, Pallade nous donne l'exemple de Piamoun, une vierge qui avait vécu sa vie d'ascèse avec sa mère, dans un petit village d'Égypte[611].

Sur la base de ce type d'ascétisme familial, le cénobitisme conservera la réception, la présence et l'éducation des jeunes et des enfants dans le monastère. Il n'est pas exclu que les communautés des Thérapeutes, où les jeunes étaient acceptés, aient aussi apporté une certaine influence[612]. Les communautés pacômiennes nous donnent un bon exemple : chez eux, il n'existait aucune séparation nette entre les enfants et le reste des frères. Chaque chef de maison prenait soin de la conduite des enfants (*pueri*) qui demeuraient chez lui. S'ils s'adonnaient « aux jeux et à l'oisiveté », le préposé avait le droit de les admonester et de les châtier pour trente jours, puis il devait informer le supérieur du monastère[613]. La table était aussi commune. Pendant une visite de Pacôme dans un monastère de sa confédération, un enfant (*παιδίον*) attire son attention sur le fait que les frères n'avaient pas mangé de légumes cuits depuis sa dernière visite. Ce fait donne l'occasion à Pacôme de réaffirmer la règle d'un régime alimentaire modéré, surtout pour les enfants, parce qu'ils « ne peuvent pas se maintenir dans la vertu si on ne leur fournit pas du relâchement et un peu de soulagement »[614]. Par ailleurs, le grand higoumène demande un jour au jardinier de couper un grand figuier placé au milieu de l'un de ses monastères, car un enfant élevé dans la communauté avait la coutume de manger en cachette les fruits[615]. Selon Pacôme, les enfants bien élevés sont les moines de demain, c'est pourquoi les plus âgés ne doivent pas les

608 PSEUDO-BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur la virginité*, 18, p. 38-39 ; PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Canons*, 98, p. 63.
609 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Canons*, 104, p. 66.
610 *Vie de Macrine*, 7, p. 164-165 ; 11, p. 174-181.
611 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 31, 1, p. 148.
612 PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, 67, p. 126-127.
613 *Règle de Pacôme*, *Praecepta atque Iudicia*, 13 (172), p. 68-69, trad. p. 52.
614 *Paralipomènes sur Pacôme et Théodore*, *BHG* 1399, 15-16, p. 138-140 ; *BHG* 1399a, 15-16, p. 78-79, trad. p. 128-129.
615 *Paralipomènes sur Pacôme et Théodore*, *BHG* 1399, 28, p. 155-156.

négliger[616]. Parmi les enfants reçus, Théodore, arrivé à quatorze ans, est l'un de bénéficiers de ce comportement, car Pacôme voit en lui son successeur[617]. Le synaxaire copte parlera plus tard des jeunes Badâsyous et Yousâb, reçus dans l'un des monastères de Pacôme « lorsqu'ils furent élevés et sortis un peu de l'enfance »[618]. La pratique était la même dans la communauté de Schenoute et de son successeur Bésa, où les enfants étaient élevés sous la guidance d'un moine expérimenté[619].

Même si parmi les premiers anachorètes égyptiens nombreux étaient ceux qui refusaient les enfants dans les communautés ou près d'eux, une conduite plus modérée est aussi rencontrée. Un certain vieillard habitait dans le désert avec un enfant, en le guidant dans la vie monastique malgré le manque de maturité de celui-ci[620]. Quant à abba Macaire, parmi les deux frères Maxime et Domèce reçus auprès de lui, le cadet était encore imberbe[621]. Dans la région de Thébaïde, Jean avait accompli son noviciat au service d'un ancien dès son adolescence jusqu'à l'âge de maturité[622]. Selon abba Poemen, si un moine cohabitant avec un jeune qui excite en lui « n'importe quelle passion du vieil homme » le garde avec lui, il deviendra comme un champ dévoré par les vers. Néanmoins, le texte semble accepter cette sorte de guidance spirituelle quand elle dépasse toute forme de passion charnelle[623].

Les anachorètes égyptiens savaient donc bien que l'éducation des enfants dans un milieu monacal était une question difficile, mais parfois ils l'assumaient. La pratique est attestée dans les communautés semi-anachorétiques comme celle de Naqlun, qui interdisait dans sa *Règle* les rencontres entre les moines et les garçons qui n'avaient pas encore reçu l'habit, à cause des scandales qu'ils pouvaient provoquer, en suggérant que la présence des jeunes comme novices était acceptée[624].

---

616 *Vie de Pacôme (gr.)*, 49, p. 32, trad. p. 49 : « Tenons donc les jeunes enfants sous bonne garde comme Dieu le veut, afin que Celui qui veille, comme il est écrit (Ps. 114, 6 ; 16, 8), même sur les tout petits » ; *Vies de Pacôme (sah.), S*[10], p. 21-22. Voir C. SCHROEDER, « Children and Egyptian Monasticism », dans HORN, PHENIX, *Children in Late Ancient Christianity*, p. 317-338, ici p. 322-333.

617 *Vie de Pacôme (gr.)*, 36, p. 22, trad. p. 178.

618 *Synaxaire copte*, *PO* 56 (11.5), p. 667.

619 SCHENOUTE, *Canons*, 8-11, p. 94-95 ; 412, p. 264-265 ; 419-420, p. 268-269 ; 456, p. 288-289 ; *Vie de Schenoute (boh.)*, 8-11, p. 11-13, trad. p. 42-44 ; BESA, *Lettres et sermons*, 33, 1, 3-4, p. 112-113, trad. p. 109. Cf. B. LAYTON, « Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery », *Le Muséon* 115, 2002, p. 25-55, p. 26-27 et n. 46, p. 25.

620 *Apophtegmes Syst.*, 16, 24, II (SC 474), p. 406-407.

621 *Apophtegmes Alph.*, Macaire 33, *PG* 65, 276A, trad. p. 183 = *Apophtegmes Syst.*, 20, 3, III (SC 498), p. 160-161.

622 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 24, 1, p. 154-155.

623 *Apophtegmes Alph.*, Poemen 176, *PG* 65, 365A, trad. p. 259.

624 *Règle de Naqlun*, 4, p. 399 : « Ne parle ni avec un adolscent ni avec un bébé et ne le fréquente point, ne le retiens pas pour en faire un moine, ne prends pas quelqu'un pour enfant spirituel avant qu'il ne prenne pas le *schéma*, afin qu'il ne se réconsilie avec le diable enemi. » ; *Ibid.*, 15, p. 400 : « Si un scandale a eu lieu à cause d'un jeune qui n'a pas porté encore le *schéma*, ne le lui donne plus et fais-le sortir du couvent. » Sur cette règle voir E. WIPSZYCKA, « Une nouvelle règle monastique égyptienne », dans W. GODLEWSKI (éd.), *Coptic*

Dans le milieu syriaque, la situation n'est pas différente. Selon Éphrem le Syrien, la présence d'une enfant dans une communauté ascétique où ne règne pas le bon ordre est un danger réel, mais celui qui élève un enfant d'une manière agréable est béni par Dieu[625]. Nous trouvons bon nombre d'enfants élevés et éduqués dans les monastères, comme Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste, formés par Diodore de Tars dans l'école monastique qu'il avait fondée à Antioche[626]. Jacques Baradée, évêque d'Édesse, fut placé aussi en bas âge dans un monastère pour apprendre les lettres par son père, fidèle au vœu qu'il avait fait à Dieu, et à l'âge de la puberté il est confié au supérieur du convent[627]. Serge, higoumène du monastère Saint-Jean d'Amid au 6e siècle[628], et Marutha, futur évêque jacobite de Tagrit au 7e siècle, ont été amenés par leur famille dans un monastère dès leur enfance[629]. La ligne spirituelle suivie explorait un équilibre entre le devoir d'accorder une bonne formation à ces jeunes et les risques spirituels de cette entreprise[630].

En Asie Mineure, selon Basile de Césarée, les enfants de tous les âges, même dans la première enfance, pouvaient venir au monastère pour recevoir une éducation chrétienne : d'abord les orphelins, puis tous ceux qui sont amenés par leurs parents. La raison était simple : lorsque l'âme de ces enfants est encore malléable comme la cire, il faut lui apprendre les choses saintes et l'exercer au bien. Le logement et la table étaient séparés du reste de la communauté, tandis que la prière devait se pratiquer en commun, car « les plus jeunes s'habituent à la componction en suivant l'exemple des anciens »[631]. La réception des enfants était un phénomène courant,

---

Studies: Acts of Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August 1985, Varsovie 1990, p. 499-503 ; EAD., « Apports de l'archéologie à l'histoire du monachisme égyptien », dans M. STAROWIEYSKI (éd.), *The Spirituality of Ancient Monasticism: Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec, 16-19 November 1994*, p. 63-78, ici p. 68-70. Sur d'autres cas d'enfants acceptés auprès des anachorètes égyptiens selon les apophtegmes conservés en arménien, voir L. LELOIR, « L'attitude des Pères du désert vis-à-vis des jeunes », dans A. THÉODORIDÈS, P. NASTER, J. RIES, *L'enfant dans les civilisations orientales* (AOB 2), Leuven 1980, p. 145-152.

625 ÉPHREM LE SYRIEN, *Discours ascétique à l'imitation des Proverbes*, p. 199 : *Μέγας κίνδυνος παιδίον ἐν κοινοβίῳ, ἐάνπερ ἀκυβερνησία ἐστὶν ἐν τῷ μέσῳ· ὁ δὲ ἐκτρέφων εὐαρέστως τῷ Θεῷ, μακαριστός* ; *Évergétinos*, II, 29, 12, p. 384, trad. p. 225.

626 SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 4, 6, II (SC 493), p. 267.

627 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, *PO* 92 (19.2), p. 230 : « When he was 2 or 3 years old, they sent him to school, and he was taught and instructed in all the learning of the church, in Syriac and Greek. And, when he reached the age of puberty, his father took him with a fitting present and brought him to the monastery, and committed him to the hands of Mar Eustace the archimandrite. »

628 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 58, *PO* 92 (19.2), p. 225-226.

629 *Vie de Marutha de Tagrit*, p. 64 : « Dès sa plus petite taille après le balbutiement, ils [ses parents] le confièrent à Dieu qui le leur avait donné et lui livrèrent son existence. … Ils le donnèrent dès lors à ce monastère [Mar Samuel] pour être élevé et instruit dans les lettres divines dès son enfance. »

630 Sur la présence des jeunes dans les monastères syriens voir ESCOLAN, *Monachisme et Église…*, p. 147-152 ; M. DEBIÉ, « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », dans JULLIEN, *Le monachisme syriaque*, p. 123-168, ici p. 130-132 ; F. JULLIEN, « Le monachisme féminin en milieu syriaque », dans EAD., *Le monachisme syriaque*, p. 65-87, ici p. 79-81.

631 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 15, *PG* 31, 951-956, trad. p. 79-82.

une lettre de Basile mentionnant le cas du chorévèque Timothée, « dont nous savons que depuis l'enfance il a tenu si fermement la voie droite de la vie ascétique »[632].

Sur la base de cette tradition, la ligne officielle du monachisme byzantin considéra les enfants comme une présence normale dans les couvents. À Constantinople, les jeunes filles étaient élevées dans des communautés de veuves et de vierges, selon le modèle de l'ancien Temple de Jérusalem. La *Vie* de Matrone donne l'exemple de Susanne, une femme entrée dès sa jeunesse dans une telle communauté, qui acceptera plus tard de garder et de prendre soin d'une autre enfant, celle de Matrone[633]. Au 6e siècle, une fille élevée à la Grande Église de Constantinople avait déjà été revêtue de l'habit monastique à huit ans[634]. Au 7e siècle, le phénomène est très répandu, car le concile in Trullo décide de baisser l'âge de la profession monastique à dix ans[635].

La tradition stoudite nous donne, comme d'habitude, le modèle le plus connu : les enfants étaient encouragés à s'intégrer parmi les frères et les jeunes étaient facilement reçus dans la communauté, surtout pour les éduquer[636]. Théodore insiste sur la nécessité de les surveiller, pour éviter les amitiés particulières entre eux[637]. Comme les contacts entre les moines et les jeunes élèves ou novices étaient inévitables, ce fait provoque parfois les critiques de certains frères[638]. Pour cette raison, Théodore essaie de les séparer de la communauté, mais il garde son intérêt pour l'accueil et la formation des jeunes. En effet, l'éducation était vue comme une préparation pour la carrière monastique. C'est ainsi que Nicolas Stoudite, originaire de Crète, est envoyé à Constantinople pour sa formation scolaire[639]. Le cas du jeune Syméon le Nouveau Théologien, *spatharocubiculaire* à la cour impériale, qui n'est pas reçu à la fin du 10e siècle à Stoudios, ne nous semble pas pertinent, à cause de la position sociale de celui-ci[640].

---

632 BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 241, III, p. 163.

633 *Vie de Matrone*, 4, p. 791F, trad. p. 21 : *ἥτις ἐν τῷ ἐκεῖ τάγματι τῶν χηρῶν κατελέγετο ἐκ νέας τῆς ἡλικίας τήν τε παρθενίαν καὶ τὴν εἰς τὸν Θεὸν πολιτείαν ἀσπασαμένη*.

634 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 95, I, p. 78, trad. II, p. 81.

635 *Concile in Trullo, Canons*, 40, p. 40-41, trad. p. 175-177.

636 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 55, 10, p. 407 ; 57, 24, p. 422 : « Voyez qu'il y a des enfants parmi eux, des jeunes gens, des impubères. ».

637 *Ibid.*, 57, 24-25, p. 422-423.

638 *Ibid.*, 55, 35, p. 410 ; ID., *Grandes catéchèses II*, 15, p. 101. Sur l'école stoudite voir P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance*, Paris 1971, p. 103-104.

639 *Vie de Nicolas Stoudite*, 4, *PG* 105, 869-872, trad. p. 219. Sur Nicolas Stoudite († 868, *BHG* 1365, *PmbZ* 5576), compagnon d'exil de Théodore pendant la deuxième période iconoclaste et higoumène de Stoudios, voir DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople… », *Byz* 25-27, 1957, p. 794-812 ; D. AFINOGENEV, « Rewriting a Saint's Life in the Monastery of Studiou: Two Lives of St. Nicolas the Studite », dans KOUNTURA-GALAKI, *Οἱ ἥρωες…*, p. 313-322 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, p. 251-252.

640 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 4, p. 6-9.

Néanmoins, la présence des jeunes dans le monastère ne se limite pas à l'éducation. Ils étaient impliqués d'une manière ou d'une autre dans le programme spirituel et dans les travaux physiques de la communauté. Dans son *Testament*, Théodore interdit le service des jeunes disciples dans la cellule de l'higoumène, mention qui suppose une telle pratique[641]. Le fait est confirmé pour le monastère de Saint-Mamas, qui suivait la tradition stoudite : un certain Nicéphore est amené à quatorze ans par ses parents au monastère et rangé parmi les serviteurs de Syméon le Nouveau Théologien[642]. Il devient le plus proche disciple du saint, en jouissant de sa protection dans sa qualité de disciple de cellule :

> *Lorsque je fus entré plus que tous autres dans la familiarité du saint, et devenu de sa part l'objet d'une grande charité et affection spéciale, il ne permit plus à aucun des moines qui vivaient avec lui de lui tenir compagnie ou de rester avec lui dans sa chambre, sauf à moi, soit parce que j'étais encore sans malice ni méchanceté, comme un enfant que j'étais (car il prenait un soin scrupuleux que personne ne connût son occupation) ; soit que sa vieillesse eût besoin de mes services, soit encore par une disposition de Dieu qui voulait le faire connaître, lui et sa sainte vie.*[643]

Aux siècles suivants, la pratique stoudite semble devenir la ligne normative du monachisme byzantin. Elle est reprise dans les grands monastères de la capitale comme Saint-Mamas, déjà mentionné, le monastère de la Théotokos Kécharitôménè, qui comptait, au-delà de ses vingt-quatre moniales, deux petites filles, « nourries, élevées, éduquées et formées, puis admises comme moniales en temps opportun »[644] ou le monastère du Christ Philanthrope, où Athanase, le futur higoumène de Saint-Mamas est élevé, éduqué et tonsuré[645]. La même situation est rencontrée chez les cénobites du mont Olympe, où les jeunes comme Christodoulos de Patmos sont reçus en bas âge, ou dans un monastère de Paphlagonie qui accepte et tond le jeune Nikon le Métanoeite[646]. En province, un monastère de la région d'Athènes donne la tonsure à Luc le Jeune, âgé de quatorze ans[647], tandis que le monastère de Saint-Luc à Thessalonique fait une tradition de la réception des jeunes : parmi eux, la fille de Théodora, tonsurée à sept ans, et plus tard, Thomaïs, une fille orpheline provenant de l'Asie Mineure, adoptée par la mère de Nicolas Cabasilas, éduquée en ces lieux jusqu'à l'âge de maturité[648].

---

641 THÉODORE STOUDITE, *Testament*, 152-153, p. 104-105 : « Tu ne prendras pas dans ta cellule de jeune disciple par penchant, mais tu seras servi par une personne irréprochable et par des frères différents. »

642 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 116, p. 162-163.

643 *Ibid.*, 117, p. 164-165.

644 *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 5, p. 40-41.

645 *Typikon de Saint-Mamas*, Prologue, p. 259, trad. p. 553.

646 *Hypotypôsis de Patmos*, 2, p. 60, trad. p. 579 ; *Vie de Nikon le Métanoeite*, 4-5, p. 38-43.

647 *Vie de Luc le Jeune*, 10, p. 18.

648 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 9, p. 84, trad. anglaise p. 171 ; GEORGES SPHRANTZÈS, *Chronique*, 18, 4, p. 48-49 ; *PLP* 7760.

Selon le *typikon* de Nicéphore Blemmydès, qui fait au milieu du 13e siècle un plaidoyer enthousiaste pour la réception et l'éducation des enfants au monastère, ni les higoumènes, ni les parents n'ont pas le droit de refuser la candidature à la vie ascétique d'un jeune après sa dixième année de vie. La formation de ces jeunes devait s'accomplir avec sobriété et discipline. Ils bénéficiaient de logements séparés, sans qu'ils constituent des groupes différents, ayant l'obligation d'être toujours dans les lieux publics, pour une éventuelle correction[649].

Pendant la période des Paléologues, cette ligne est gardée dans plusieurs monastères. Les *typika* des monastères de Lips, de la Théotokos de Sûre-Espérance ou de Nil Damilas confirment la persistance de ce modèle jusqu'à la fin de la période byzantine[650]. Facilement reçu par une communauté qui voyait en lui le moine de demain, l'enfant trouvait dans ces monastères, en toute normalité, la place qu'il recherchait.

4.1.2. Exclure les enfants. Une autre règle d'organisation monastique

À l'opposé de cette tradition permissive et bienveillante envers les enfants et les jeunes imberbes, il existait aussi à Byzance un courant suffisamment répandu qui interdisait leur présence dans les monastères ou dans leur proximité.

Les origines de cette attitude monastique remontent à la période du premier anachorétisme chrétien. Parmi les ascètes égyptiens, ils étaient nombreux à considérer les enfants comme une source de danger spirituel et à recommander l'éloignement permanent de ceux-ci. Selon abba Jean Colobos, celui qui « se goinfre et parle avec un enfant a déjà commis en pensée la fornication avec lui »[651], tandis que d'autres vieillards recommandent seulement de ne pas avoir de familiarité ou d'amitié avec les enfants ou les jeunes, de ne pas rire avec eux ou les embrasser[652]. Le conseil ne se limite pas à la vie personnelle des moines, mais devient une règle pour les communautés d'ascètes. Selon Macaire, les jeunes dans le monastère sont un signe de sa dévastation et de la fin de son existence[653]. Voilà pourquoi son successeur à la tête de la communauté de Scété, Paphnuce, n'accepta pas le jeune Eudémon venu chez lui pour devenir

649 *Typikon de Nicéphore Blemmydès*, 9, p. 93-95, trad. p. 1202-1203.

650 *Typikon de Lips*, 18, p. 116, trad. p. 1271 ; *Typikon de la Théotokos de Sûre-Espérance*, 148, p. 97-98, trad. p. 1564 ; *Typikon de Nil Damilas*, 5, p. 100, trad. p. 1470.

651 *Apophtegmes Alph.*, Jean Colobos 4, *PG* 65, 205AB, trad. p. 124 = *Apophtegmes Syst.*, 5, 3, I (SC 387), p. 242-243.

652 *Apophtegmes Alph.*, Matoès 11, *PG* 65, 293B, trad. p. 197 ; *Apophtegmes Syst.*, 10, 124, II (SC 474), p. 96-97 ; *Évergétinos*, II, 29, 12, 18, p. 380, trad. p. 225.

653 *Apophtegmes Alph.*, Macaire 5, *PG* 65, 264D, trad. p. 124 = *Apophtegmes Syst.*, 18, 16, III (SC 498), p. 62-63.

moine[654]. La même pratique est gardée par Isaac, prêtre des Cellules, qui invoque le cas du monastère de Scété, selon lui désert à son époque à cause de la présence des jeunes[655].

Dans cette logique, la présence des enfants auprès des moines est équivalente à la présence des démons. Selon la littérature ascétique, les démons considèrent que leur mission auprès des moines est bien accomplie par les enfants. Un apophtegme repris dans l'*Évergétinos* donne une bonne image de la tension existante à ce sujet :

> *On a dit qu'un jour le diable s'en alla frapper à la porte d'un monastère. Survint un jeune garçon pour lui donner réponse. Voyant l'adolescent, le démon dit : « Puisque toi tu es ici, il n'y a pas besoin de moi. »*[656]

En outre, l'image du démon est parfois superposée avec celle de l'enfant. Dans la *Vie* d'Antoine, le diable fait son apparition devant le saint sous les traits d'un enfant noir, en se présentant comme « l'ami de la fornication »[657]. Macaire d'Alexandrie voit des petits « Éthiopiens » qui troublaient les moines rassemblés dans l'église pour la prière habituelle[658]. Pour Apollô, en Égypte et Euthyme, en Palestine, le démon de l'orgueil prend également la forme d'un petit « Éthiopien »[659], tandis que sur sa colonne, Syméon Stylite le Jeune doit lutter contre un démon apparu sous l'apparence d'un enfant effronté et tout noir[660]. Le thème du petit Éthiopien restera récurrent dans la littérature hagiographique ultérieure[661].

Cette approche radicale peut surprendre, mais les textes ascétiques ont su la justifier. Les arguments visent trois grands aspects : l'ascèse n'est pas un jeu d'enfants, car celui qui entre dans le combat spirituel doit avoir déjà dépassé l'âge du premier noviciat ; une vraie et profonde ascèse ne laisse pas aux moines le temps de s'occuper de l'éducation des jeunes ; enfin, le moine est ainsi en dehors de toute tentation charnelle qui pourrait se manifester par ces jeunes moines arrivés trop tôt au monastère. Pour toutes ces raisons, la place des enfants est dans les monastères cénobitiques, et non pas parmi les anachorètes. Cette conception, exprimée clairement par

---

654 *Apophtegmes Alph.*, Eudémon, *PG* 65, 176B, trad. p. 94.

655 *Apophtegmes Alph.*, Isaac 5, *PG* 65, 225AB, trad. p. 141 = *Apophtegmes Syst.*, 10, 44, II (SC 474), p. 40-41.

656 *Évergétinos*, II, 29, 12, 15, p. 379, trad. p. 224. Voir aussi *Ibid.*, II, 29, 12, 2 ; II, 29, 12, 3 et II, 29, 12, 16, p. 377-380, trad. 222-224.

657 *Vie d'Antoine*, 6.5-6, p. 146 : *τοιοῦτος ὕστερον καὶ τῇ φαντασίᾳ μέλας αὐτῷ φαίνεται παῖς*, trad. p. 147 ; 6.12-13, p. 148, trad. p. 149..

658 *Histoire des moines d'Égypte (lat.)*, *PL* 21, 454B.

659 *Histoire des moines d'Égypte*, 8.30-33, p. 48 : *ὁ δὲ ταχέως τὴν χεῖρα ἐπὶ τὸν αὐχένα ἐπιβαλὼν ἐδράξατο Αἰθίοπος μικροῦ καὶ κατέχωσεν αὐτὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ βοῶντα καὶ λέγοντα· Ἐγώ εἰμι τῆς ὑπερηφανίας ὁ δαίμων,* trad. p. 47 ; *Vie d'Euthyme*, p. 74.19, trad. [50], p. 130.

660 *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, 39.22-23, I, p. 48 : *τέλος δὲ ὥσπερ ἀναιδὴς αὐτῷ φαίνεται παῖς μέλας ὅλος*, trad. II, p. 48.

661 *Vie de Jean de Scété (ar.)*, 15, 135, p. 31* ; 16, 163, p. 38*. Voir à ce sujet FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, I, p. 50.

Évagre le Pontique au 4e siècle, restera normative pour une bonne partie de la pensée monastique orientale[662].

La ligne spirituelle de l'anachorétisme égyptien sera reprise et institutionnalisée dans les laures palestiniennes, à partir du 5e siècle. Dans ces communautés semi-anachorétiques, les jeunes sans barbe ne pouvaient demeurer auprès des moines expérimentés. Ils étaient envoyés dans les monastères cénobitiques en lien avec la laure mère. Pour cette raison, Euthyme, qui « se gardait absolument d'accepter aucun imberbe dans sa laure », envoie Sabas au monastère de Théoctiste[663] et Cyriaque au *coenobion* de saint Gérasime[664], même si les deux étaient déjà âgés de dix-huit ans. Sabas lui-même ne veut recevoir un jeune imberbe venu chez lui, en disant :

> *Il n'est pas décent, ou plutôt même il est dommageable à une laure comme celle-ci de contenir un imberbe. Les anciens pères de Scété l'ont ainsi prescrit et notre vénérable père Euthyme m'a transmis ce précepte.*[665]

D'une façon similaire, Cyrille de Scythopolis est envoyé au monastère d'Euthyme devenu à cette époque *coenobion* pour la laure de Sabas[666], tandis que l'entrée du jeune Georges dans une laure près de Jéricho est refusée même par son frère, qui l'aide en revanche à être reçu au monastère de Choziba[667]. La prescription était non seulement de respecter la règle et de ne pas recevoir les jeunes, mais encore de la transmettre avec fidélité aux higoumènes d'autres laures, « comme venant des premiers âges et ayant été en vigueur chez les anciens pères »[668].

---

662 ÉVAGRE, *Principes de la vie monastique*, 5, *PG* 40, 1255CD : *μὴ κτήσῃ παῖδα· μήποτέ σοι ὁ ὑπεναντίος διὰ τούτου κινήσῃ σκάνδαλόν τι, καὶ ἐκθορυβήσῃ σου τὸ φρόνημα τῶν πολυτελεστάτων τροφῶν φροντίζειν. οὐ γὰρ δυνήσῃ μόνος ἔτι σεαυτοῦ φροντίζειν· κἂν ὡς πρὸς σωματικὴν ἀνάπαυσιν ἐπέλθῃ ὁ λογισμὸς, ἀλλὰ τὸ κρεῖττον ἐννόει· λέγω δὴ τὴν πνευματικὴν ἀνάπαυσιν· κρείττων γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ἡ πνευματικὴ ἀνάπαυσις τῆς σωματικῆς. κἂν ὠφελείας τοῦ παιδὸς χάριν προσβάλλῃ τῇ γνώμῃ, μὴ πεισθῇς αὐτῷ· οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ἡμέτερον ἔργον· ἑτέρων ἐστὶ τῶν ἐν κοινοβίῳ ἁγίων πατέρων. σεαυτοῦ μόνου τῆς ὠφελείας φρόντιζε, καὶ τὸν τῆς ἡσυχίας περιποιοῦ τρόπον*, trad. p. 6 : « Do not acquire a serving-boy, lest the adversary provoke a scandal against you through him and trouble your thoughts with concerns over expensive foods, for you could no longer be concerned only for yourself. And if the thought of bodily rest comes to you, consider rather that which is better, namely, spiritual rest. For truly, spiritual rest is better than that of the body. Even if your intention is to benefit your serving-boy, do not let yourself be persuaded. This is not our work: it is the work of others, of the holy fathers living in community. Think only of your own benefit and preserve the way of stillness. »

663 *Vie d'Euthyme*, p. 49-50, trad. [31], p. 104 : « En la quatre-vingtième année de la vie du vénérable Euthyme le bienheureux Sabas vint à lui et lui demanda de rester auprès de lui. Le vénérable Euthyme l'accueillit et, après l'avoir confié quelque temps à son disciple Domitien, il l'appela et lui dit : "Il ne convient pas, mon enfant, jeune comme tu l'es, que tu restes à la laure. Mieux vaut, pour les jeunes, vivre dans un *coenobion*." De fait, le vénérable Euthyme se gardait avec grand soin d'accueillir dans sa laure un garçon imberbe à cause des opérations du Malin. Il l'envoie donc au bienheureux Théoctiste avec l'un des pères en lui faisant dire : "Reçois ce jeune home et veille sur lui." »

664 *Vie de Cyriaque*, p. 224, trad. [4], p. 41 : « Il vint à la laure du vénérable Euthyme, et, après être demeuré là quelques jours près d'un certain prêtre Anatolios et du moine Olympios, deux frères de sang originaires de Corinthe et qui lui étaient connus, il rendit ses hommages au vénérable Euthyme et reçut l'habit de ses saintes mains. Il ne lui fut permis pourtant de rester là à cause de son jeune âge, mais il l'envoya au Jourdain chez saint Gérasime, car le vénérable Théoktistos était déjà mort. »

665 *Vie de Sabas*, p. 114, trad. [29], p. 40.

666 *Vie d'Euthyme*, p. 71-72, trad. [49], p. 126-127 ; *Vie de Jean l'Hésychaste*, p. 216, trad. [20], p. 28.

667 *Vie de Georges de Choziba*, 3, p. 98, trad. p. 36-37.

668 *Vie de Sabas*, p. 91, trad. [7], p. 19.

Confiée donc aux disciples, la coutume est mentionnée dans un *typikon* sabaïtique du 12e siècle comme toujours en vigueur[669]. Pourtant, les exceptions sont toujours possibles : au 8e siècle, Étienne le Sabaïte est élevé à partir de l'âge de dix ans dans la cellule de son oncle, qui menait une vie solitaire dans la laure de Saint-Sabas[670].

L'usage est rencontré aussi dans le milieu syriaque. Du côté occidental, un ensemble de canons anonymes mentionne que les jeunes sans barbe ne peuvent demeurer que trois jours dans les monastères, sans avoir le droit d'être reçus et revêtus de l'habit[671]. La règle était suivie par exemple à la fin du 5e siècle dans le monastère de Saint-Thomas à Séleucie, où l'higoumène Théodore refuse d'abord de recevoir le jeune Jean Bar Aphtonia, âgé de quinze ans. Aveugle, le supérieur du couvent prend l'enfant sur ses genoux, touche ses joues, et c'est ainsi qu'il le trouve imberbe. Mais après que Dieu lui a demandé en songe d'accueillir l'enfant, Théodore l'accepte près de sa communauté, à la porte du monastère, jusqu'à sa maturité[672]. Du côté oriental, la *Règle* de Dadīšōʿ interdit également la présence des jeunes dans son monastère[673]. Rabban Bar ʿEdta impose la même pratique dans sa communauté, mais il fait une exception pour recevoir un enfant qui deviendra son successeur[674]. L'opposition des moines à l'égard de l'éducation des enfants dans leur monastère est parfois très forte : lorsque le catholicos Išoʿyahb (649-659) essaie de construire une école dans son ancien couvent de Bet-ʿAbē, toute la communauté le supplie de renoncer à son projet, en invoquant les troubles produits par les écoliers ; devant le refus de leur supérieur, soixante-dix moines quittent le monastère pendant la nuit, ce qui oblige le catholicos d'abandonner son dessein[675]. Les canons tardifs d'un synode tenu sous le catholicos Timothée II en 1318 réaffirment la même tradition[676].

Ces modèles seront repris dans certains monastères cénobitiques byzantins. Un canon attribué soit au concile de Chalcédoine, soit à Nicéphore Ier de Constantinople invoque l'éducation des enfants dans le monastère comme un motif de la déposition du supérieur[677]. La disposition sera reprise dans la législation nomocanonique ou dans les textes hagiographiques[678], signe que ce courant a toujours connu des adeptes.

---

669 *Typikon de Saint-Sabas*, p. 168.4, trad. [1], p. 1316.
670 *Vie d'Étienne le Sabaïte (ar.)*, 7.4, I, p. 10, trad. II, p. 9.
671 *Canons anonymes pour les moines*, 5, p. 72.
672 *Vie de Jean Bar Aphtonia*, 4, p. 115-116, trad. p. 124-126.
673 *Règle de Dadīšō'*, 17, p. 171.
674 *Vie de Rabban Bar 'Edta* A, I, p. 125, trad. II, p. 184 ; *Vie de Rabban Bar 'Edta* B, 32, p. 421.
675 THOMAS DE MARGA, *Livre des supérieurs*, 2, 7-10, p. 74 -78, trad. p.132-153.
676 *Canons de Timothée II*, 8, p. 207.
677 *Pseudo-Concile de Chalcédoine*, *Canons*, 8, p. 464 ; PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 51, p. 332 : *πρῶτον μὲν, εἰ ἔστιν ὁ ἡγούμενος αἱρετικός. δεύτερον δὲ, ἐάν ᾖ εἴσοδος γυναικῶν ἐν τῇ μονῇ· τὸ δὲ τρίτον, ἐάν παῖδες μετὰ τῶν μοναχῶν μανθάνωσι κοσμικῶν ἐν τῷ κοινοβίῳ*.
678 PAVLOV, *Nomocanon*, 112, p. 112-113 ; *Vie de Cyrille le Philéote*, 39, 10, p. 173, trad. p. 399.

L'un des grands monastères byzantins qui tenaient cette règle était celui de Paul le Jeune sur le mont Latros. En invoquant dans son *Testament* « la tradition des Pères », le saint interdit la présence des jeunes sans barbe de moins de vingt ans[679]. Sur le mont Athos, les premières règles établies à la fin du 10e siècle, interdisent aussi la réception des jeunes imberbes[680]. L'âge minimum d'entrée est établi à vingt ans[681]. Malgré les cas isolés[682], la présence des enfants reste inacceptable dans les documents ultérieurs, comme les dispositions du patriarche Nicolas III Grammatikos ou le *typikon* de Manuel II Paléologue pour le mont Athos[683]. Trois *Vies* des saints du 14e siècle, Athanase de Météore, Denys l'Athonite et Germain Maroulès, confirment cette interdiction toujours valable[684].

À cause de « nombreux scandales » et du « mal spirituel » provoqué par les jeunes novices, la règle est reprise dans un monastère cénobitique sous contrôle impérial comme celui de la Théotokos Kosmosôteira. Le *typikon* rejette la présence des moines ayant moins de vingt-quatre (le texte mentionne autrefois vingt-six ou trente) ans, même s'ils sont des proches ou des amis du supérieur, ou s'ils sont venus pour quelque service ou pour l'instruction, ou s'ils ont des compétences théoriques ou pratiques utiles pour le monastère[685]. Le *typikon* de Machairas interdit également la présence des imberbes soit novices, soit ouvriers, tandis que selon Néophyte le Reclus, l'éducation des jeunes dans un ermitage aurait été une chose « indécente, étrange, et en dehors de la tradition des Saints Pères »[686]. Pour la période tardive, on peut mentionner le monastère de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée, où les jeunes de moins de vingt ans, même s'ils étaient parents ou amis de l'higoumène, n'avaient pas le droit d'y résider, ni sous prétexte d'un certain travail qu'ils devaient accomplir, ni pour leur éducation[687]. À la même époque, Athanase de Météore interdit dans sa fondation l'instruction scolaire pour les jeunes[688]. En ce qui concerne le *Testament* de Mathieu Ier de Constantinople pour le monastère

679 *Éloge de Paul le Jeune*, 48, p. 133 : *μὴ δέχεσθαι μηδαμῶς ἐν τῆς συνοικίᾳ τῆς λαύρας ἀγένειον ἐν λείᾳ τῇ ὄψει τῆς εἰκοσαετίας ἐντός, μηδὲ γυναῖκας εἰσέρχεσθαι κατὰ τὰς παραδόσεις τῶν πατέρων*, trad. [9], p. 141.

680 *Typikon de Lavra*, p. 118, trad. 48, p. 263 ; *Typikon de Tzimiskès*, XVI, p. 212, trad. p. 238 ; *Typikon de Constantin IX Monomaque*, I, p. 226, trad. p. 285.

681 *Actes de Xénophon*, 1, p. 74.174.

682 Voir le cas du moine Eustratios, entré à Lavra en bas âge, *ἐκ νεαρᾶς ἡλικίας*, à la fin du 10e siècle ou au début du 11e siècle, cf. *Actes de Lavra*, I, 16, p. 143.28.

683 GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, no 975 et 983, p. 432-433 et 444 ; *Typikon de Manuel II Paléologue*, 13, p. 260, trad. p. 1621.

684 *Vie d'Athanase de Météore*, 3, p. 240-241 ; *Vie de Denys l'Athonite*, 14, p. 49 ; *Vie de Germain Maroulès*, 8-9, p. 108-109. Cf. GREENFIELD, « Children in Byzantine Monasteries… », p. 271.

685 *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 49-50, p. 44-45, trad. p. 822 ; 3, p. 21, trad. p. 800.

686 *Typikon de Machairas*, 115, p. 50, trad. p. 1155 ; *Testament de Néophyte le Reclus*, 9, p. 80, trad. p. 1353.

687 *Typikon de Saint-Jean-Prodrome de Serrès*, 14, p. 170, trad. p. 1601 : « Nor do we allow any young boys who are in their childhood years or any [youth] under twenty years of age to stay within the monastery, even if they should be the friends or relatives of the superior of the monastery himself or of one of its monks, not even under the pretext of performing some service or of receiving theoretical or practical instruction. I totally reject such an idea as contributing to many scandals and to spiritual injury. »

688 *Vie d'Athanase de Météore*, p. 251, trad. [6], p. 1460.

de Charsianeites, à Constantinople, on remarque la baisse de l'âge d'entrée à seize ans, qui est l'âge auquel le patriarche lui-même avait commencé sa carrière monastique[689]. Le bannissement des enfants et des jeunes sans barbe reste donc une procédure courante pour de nombreux monastères tout au long de l'histoire du monachisme byzantin.

4.1.3. Un compromis nécessaire ?

Comment s'accordent ces deux lignes de pensée si différentes en ce qui concerne la réception des enfants ? À voir les nombreux exemples que nous avons donnés, il faut plutôt accepter la coexistence des deux courants monastiques que les mettre en opposition. Les byzantins acceptaient facilement le droit de chaque monastère ou fondateur de décider à ce sujet. De plus, il y a avait des monastères qui essaient de réaliser une synthèse de ces deux positions.

En règle générale, pour les monastères de cette troisième tradition, les contacts directs entre les moines et les jeunes était interdits, mais on constate l'existence d'une annexe située sur une propriété éloignée du noyau central, où les jeunes étaient élevés. Dans les premières années de son existence, le monastère Iviron acceptait l'éducation spirituelle des jeunes, en général parents des moines, à l'extérieur de la communauté, sous la direction d'un moine expérimenté, jusqu'à l'âge de leur maturité[690]. Selon le *typikon* de la Théotokos *Éléousa*, l'admission pour les jeunes de moins de dix-huit ans était interdite, mais il y avait un *μετόχιον* à l'extérieur du monastère où ils étaient éduqués et formés jusqu'à cet âge[691]. S'inscrivant dans la même ligne de pensée, le *typikon* de Pakourianos, d'une part, condamne la présence des jeunes dans la communauté, d'autre part, accepte la formation de certains enfants dans une petite école monastique attachée[692]. L'éloignement des jeunes est toujours en vigueur, mais le monastère pense également à ses futurs moines.

À Patmos, une première règle établie par Christodoulos interdit la présence des jeunes imberbes. Plus tard, dans son *Testament* il change son avis : les jeunes pouvaient demeurer, ils étaient élevés pour s'intégrer dans la communauté, mais ils ne pouvaient déjeuner à la table

689 *Testament de Mathieu Ier de Constantinople*, p. 472-473, trad. [A] 2 - [A] 3, p. 1633-1634 ; p. 497, trad. [C] 2, p. 1652.

690 *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, 60, p. 120 : « Mais si des frères amenaient avec eux des parents imberbes, le père permettait qu'on leur donne une instruction et un métier manuel, mais il ne les gardait pas à l'intérieur du monastère et les envoyait à l'extérieur, dans les domaines où il connaissait un excellent économe spirituel et éprouvé. Ils y étaient élevés et on les admettait à l'intérieur du monastère quand leur barbe avait poussé. »

691 *Typikon de la Théotokos Éléousa*, 17, p. 89, trad. p. 187.

692 *Typikon de Pakourianos*, 17, p. 85-88 ; 31, p. 114-117.

des moines jusqu'à la croissance de leur barbe[693]. Pour cette raison, Léontios de Jérusalem, arrivé imberbe à Patmos, est isolé par l'higoumène Théoctiste dans une cellule, avec l'interdiction de se mêler avec les frères, pour ne pas être une tentation pour eux[694].

La même procédure est rencontrée au monastère de Phobéros. Un long chapitre de son *hypotypôsis* daté du 12e siècle insiste sur le mal provoqué par la présence des jeunes parmi les moines, et demande qu'ils soient élevés sur une propriété bien éloignée du monastère. Sur la base d'un texte de Paul Helladikos, auteur de la première moitié du 6e siècle, on explique que même les eunuques peuvent tomber dans la tentation vers les jeunes. La réception de ces derniers au monastère doit donc se limiter aux cas imposés de l'extérieur ou si plusieurs aspects pratiques l'imposent[695].

En regardant ce tableau d'attitudes et d'arrangements pratiques, on constate l'équilibre manifesté entre deux courants monastiques. D'une part, la présence des jeunes dans les monastères est souvent acceptée : quels que soient l'origine, l'âge ou les aspirations du candidat, l'enfant y trouve un lieu propice pour sa formation monastique. Le canon du concile in Trullo sur l'âge de la profession donne une bonne image de cette attitude bienveillante et exprime la nécessite pratique du recrutement monastique juvénile, qui garantit la population monastique de demain. En revanche, dans d'autres monastères byzantins, la réception des enfants et des jeunes est blâmée. En suivant un ancien modèle monastique, ces couvents ont imposé une discipline plus stricte et des exigences ascétiques plus rigoureuses.

Même si ces deux courants monastiques sont très différents, les conflits entre leurs partisans sont rarement mentionnés. La situation provoquée en Syrie orientale au 7e siècle par le catholicos Išoʿyahb, évoquée ci-dessus, reste un exemple singulier. Dans le milieu byzantin, la possible déposition de l'higoumène qui acceptait l'éducation des enfants dans son monastère est le seul cas que nous avons rencontré. Pour cette raison, nous pensons que ces deux tendances ont toujours coexisté à Byzance, sans rivalités évidentes.

Comme le deuxième courant monastique évoqué avait imposé l'âge d'entrée à dix-huit ans à l'entrée, les jeunes qui commençaient leur vie monastique dans ces couvents étaient considérés comme des personnes matures, et leur parcours assimilé à celui des novices. C'est pour cette

693 *Hypotypôsis de Patmos*, 10, p. 65, trad. p. 583 ; *Testament de Christodoulos de Patmos*, p. 83, trad. [B6], p. 596 ; p. 86, trad. [C4], p. 599.

694 *Vie de Léontios de Jérusalem*, 18, p. 52-55. Sur Léontios de Jérusalem († 1185, *BHG* 985), moine à Patmos et patriarche de Jérusalem pour une courte période, voir M. KAPLAN, « Léontios de Jérusalem, moine ou évêque ? », dans KOUNTURA-GALAKI, *Οἱ ἥρωες…*, p. 295-311.

695 *Typikon de Phobéros*, 58, p. 77-83, trad. anglaise p. 939-943, trad. française p. 209-211 ; PAUL HELLADIKOS, *Lettre*, p. 17-23.

raison que l'on mettra de côté cette deuxième tradition dans ce qui suit. Notre recherche se limitera donc aux communautés qui recevaient et élevaient les enfants et les jeunes de moins de dix-huit ans.

4.2. Entre famille et monastère : choix parental et décision personnelle

Les motivations de l'entrée d'un enfant au monastère sont liées en général à la volonté de sa famille. Soit à cause des convictions religieuses des parents, soit pour des raisons sociales, soit pour recevoir une éducation, l'enfant est amené au monastère sans pouvoir s'exprimer lui-même sur son avenir. Le phénomène n'est pas limité à Byzance, car les enfants voués à Dieu sont rencontrés dans tout l'espace chrétien dès les premiers siècles[696]. Par ailleurs, les textes hagiographiques nous présentent bon nombre de vocations précoces pour la vie monastique, mais le lecteur éprouve des difficultés à observer la distinction entre légende, écriture mimétique et réalité. En classifiant une partie du riche matériel existant, les considérations qui suivent sont destinées à saisir le mécanisme de pensée et l'attitude sociale à la fois des parents et des enfants face à l'option pour la vie monastique.

4.2.1. Dévotion paternelle

On rencontre souvent dans l'hagiographie ou dans les actes de la pratique l'« offrande » des enfants que les parents amènent à Dieu pour une vie sacerdotale ou pour une retraite monastique. Les motivations de ce geste sont souvent spirituelles, mais les différents facteurs sociaux qui le favorisent jouent également un rôle important.

Promesse et accomplissement

Un premier cas qui nous intéresse est celui de l'enfant voué à la vie monastique avant sa naissance. L'amour et la dévotion à Dieu, ou la tristesse des parents parce qu'ils n'ont pas réussi

696 Voir V. VUOLANTO, « Choosing Asceticism : Children and Parents, Vows and Conflicts », dans HORN, PHENIX, *Children in Late Ancient Christianity*, p. 255-291 ; B. CASEAU, « Stratégies parentales concernant les enfants au sein de la famille : le choix de la virginité consacrée », dans C. BADEL, C. SETTIPANI, *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive. Actes du colloque organisé par C.N.R.S. U.S.R. 710 « L'Année épigraphique » ténu à la Maison des Sciences de l'Homme les 5-7 fevrier 2009*, Paris 2012, p. 247-264. Pour l'Occident voir J.-P. DEROUX, « Les origines de l'oblature bénédictine », *Revue Mabillon* 17, 1927, p. 1-16, 81-113 et 193-216 ; R. METZ, « L'entrée des mineurs dans la vie religieuse et l'autorité des parents d'après le droit classique. La réaction contre l'ancien rigorisme en faveur de la liberté des enfants », *Studia Gratiana post octava decreti saecularia collectanea historiae iuris canonici* 20, 1976, p.189-200 ; M. DE JONG, *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden 1996.

à se consacrer eux-mêmes à la solitude sont causes possibles de cette résolution. Plus souvent encore, la longue absence d'enfants dans la vie du couple conduisait à la promesse de vouer l'enfant, dans l'éventualité de sa naissance, à Dieu. Le principal modèle biblique repris dans l'hagiographie est celui du prophète Samuel[697]. Ainsi, Marthe, la mère de Daniel le Stylite, stérile depuis plusieurs années, va au milieu de la nuit à l'église et prie le Seigneur en Lui demandant un enfant, avec la promesse de le Lui consacrer. Après une vision et quelques jours d'attente, elle tombe enceinte[698]. La mère de Pesenthius, moine et évêque égyptien du 7e siècle, fait le même vœu avant la naissance de son fils[699]. Un épisode semblable est rencontré dans la *Vie* de Matthieu le Pauvre, higoumène égyptien de la même époque : une femme sans enfants annonce au saint qu'elle lui offrira son nouveau-né pour qu'il devienne moine, si c'est un garçon, sinon elle le donnera à un couvent de femmes[700]. Dans le milieu byzantin, le scenario se répète avec Anne, la mère d'Étienne le Jeune, qui après la naissance de deux filles demande un fils devant l'icône de la *Théotokos* des Blachernes, faisant le vœu qu'il sera consacré à Dieu. La prière est entendue, et Anne respecte sa promesse : dès que l'enfant atteint l'âge de seize ans, il est conduit au mont Saint-Auxence et consacré à la vie monastique[701]. Une autre Anne, la mère de Nicolas, le futur higoumène du monastère de la Belle Source sur le mont Olympe, suit le même parcours. La promesse de consacrer l'enfant à Dieu est le dernier élément d'une longue liste de sacrifices : jeunes, prières, dons matériels[702]. Pour sa part, la mère de Syméon Stylite le Jeune ne fait aucune promesse, mais le précurseur Jean lui annonce le destin illustre de son fils[703].

Le modèle de la mère qui désire concevoir un enfant est complété parfois par celui de la famille entière en prière commune pour obtenir un descendant, comme Abraham et Sara ou Joachim et Anne. Une explication de cette résolution, qui a évidemment un rôle pédagogique, est donnée dans la *Vie* de Georges d'Amastris : à un moment donné, les parents du futur saint cessent de demander un héritier de la maison et une aide pour leur vieillesse, en changeant leur attitude. Ils pensent tout simplement : si Dieu leur donne un fils, ils le Lui offriront en don à leur tour[704]. Quant à Pesenthius, mentionné ci-dessus, à trois ans, il est conduit par son père dans un

697 *1 Sam* 1, 1-22.
698 *Vie de Daniel le Stylite*, 2, p. 2-3, trad. p. 94.
699 W. WINLOCK, E. CRUM, H.G. EVELYN WHITE, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I-II, New York 1926, réimp. Milan 1977, I, p. 136.
700 *Vie de Matthieu le Pauvre*, p. 720.
701 *Vie d'Étienne le Jeune*, 4, p. 92, trad. p. 183-184 ; 12, p. 102-104, trad. p. 196-197. Sur le désir de l'enfant et le recours à la prière chez la femme byzantine voir M.-H. CONGOURDEAU, « Les variations de désir de l'enfant à Byzance », dans PAPACONSTANTINOU, TALBOT, *Becoming Byzantine*…, p. 35-63, ici p. 38-39.
702 MICHEL PSELLOS, *Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source*, p. 37, l. 102-127.
703 *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, 2-3, I, p. 3-6, trad. II, p. 6-9.
704 *Vie de Georges d'Amastris*, 4, p. 4, trad. 2. Sur Georges, évêque d'Amastris (8e-9e siècles, *BHG* 668-668e), voir E. MORINI, « Ancora sulla Vita di s. Giorgio di Amastride. Note su un recente contributo », *Studi e*

monastère près d'Ermont, en Haute-Égypte, ce qui suppose probablement un accord de famille en ce qui concerne son destin[705].

La catéchèse des moines a sûrement joué un rôle important dans la formation d'une telle attitude religieuse. En même temps, la demande de consacrer le futur enfant à Dieu, adressée par des ascètes aux couples stériles, ne doit pas surprendre. Dans le cas du moine égyptien Victor, cette promesse est une condition obligatoire pour qu'il commence sa prière : lorsque sa sœur vient le visiter dans le désert en lui demandant d'implorer le Seigneur afin qu'Il lui accorde un fils, le saint lui répond : « Si tu veux que j'implore à cause de toi Notre-Seigneur le Messie, promets-moi de consacrer ton fils quand il aura trois ans »[706]. Dans la même logique, la mère de Théodoret de Cyr fait devant l'ascète Macédonius la promesse d'offrir son futur enfant à Dieu après la demande explicite de l'ascète[707].

Autrefois, les motivations d'un tel geste étaient plus pratiques : en offrant le premier enfant à Dieu, les parents en demandaient d'autres. Dans le cas d'une maladie, l'offrande était faite pour la guérison de l'enfant ou de la mère. Parfois, la promesse venait en circonstances tragiques. Ainsi, Pierre d'Atroa est sollicité à intercéder pour la naissance d'un enfant dans une famille qui avait auparavant perdu treize enfants. Le nouveau-né fut offert à Dieu quand il eut grandi[708]. Après la mort de tous leurs enfants, les parents de Théodora de Thessalonique, demandent l'aide de Dieu pour avoir encore un enfant, avec la promesse de le Lui consacrer. La petite fille venue dans le monde fut ainsi conduite au monastère[709].

En ce qui concerne les garçons, les promesses des parents ne visent pas seulement la vie monastique, mais aussi la carrière sacerdotale. C'est le cas par exemple de Pierre d'Atroa. Sa naissance se produit après une longue période de stérilité de sa mère, Anne, dont la prière d'avoir un enfant avait été exaucée par Dieu. En réponse à ses supplications, on lui fait don non seulement d'un enfant, mais de trois. Comme elle l'avait promis, Anne offre le premier-né à

Ricerche sull' Oriente Cristiano 2, 1979, p. 127-147 ; A. MARKOPOULOS, « La Vie de Saint Georges d'Amastris et Photius », *JÖB* 28, 1979, p. 75-82.

705 WINLOCK, CRUM, EVELYN WHITE, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I, p. 136.

706 *Synaxaire copte*, *PO* 56 (11.5), p. 515-516.

707 THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, 13, 16, I (SC 234), p. 502-503 : « Quand ma mère fut arrivée, l'homme divin lui dit qu'il prierait, qu'elle obtiendrait un enfant, mais qu'il faudrait le rendre à Celui qui l'aurait donné. Ma mère répondit qu'elle ne tenait qu'à sauver son âme et à échapper à la géhenne. » Sur cet épisode voir aussi A. LEROY-MOLINGHEN, « Naissance et enfance de Théodoret », dans THÉODORIDÈS, NASTER, RIES, *L'enfant dans les civilisations orientales*, p. 153-158, ici p. 153-154.

708 *Vie de Pierre d'Atroa*, 59, p. 180-181.

709 *Vie de Théodora de Thessalonique. Récit sur la translation des reliques*, 13, p. 217, trad. anglaise p. 229.

Dieu, mais pour devenir clerc[710]. Dans la *Vie* de Michel le Syncelle, la mère demande à Dieu un garçon, avec la promesse que celui-ci lui deviendra prêtre. L'enfant est tonsuré lecteur à trois ans et entre dans le service de l'église de Jérusalem, pour devenir ensuite, à vingt-cinq ans, moine à Saint-Sabas[711]. Plus tard, au début du 13e siècle, Jean Apokaukos, s'arrangera avec une mère pour qu'il prenne l'enfant de celle-ci, afin qu'il l'éduque et l'aide à devenir prêtre. L'accord a lieu avant la naissance de l'enfant[712].

La décision de vouer l'enfant à Dieu ne restait pas sans influence sur le comportement du petit. Quand sa mère lui parle de cette promesse qu'elle avait faite, Daniel le Stylite part à douze ans, de son plein gré, dans un monastère, fait qui provoque une grande joie pour sa famille[713]. En revanche, même si les parents promettaient, avant la naissance d'un enfant, de le consacrer à Dieu, l'accomplissement de ce vœu n'était pas toujours fait. Les exemples de Grégoire de Nazianze et Théodoret de Cyr, qui commencent leur vie ecclésiastique à un âge tardif, le deuxième seulement après la mort de ses parents, sont révélateurs[714]. Théodoret évoque l'attachement que ses parents avaient pour lui, mais également le fait que la stratégie familiale en ce qui concerne le mariage des enfants ou les motivations économiques ne pouvaient pas être ignoréess. Ces aspects ont joué un rôle plus important que la motivation religieuse. Pour un garçon, et particulièrement pour le seul garçon de la famille, la promesse était encore plus difficile à accomplir[715].

Une « belle décision »

La résolution de consacrer un enfant à Dieu peut également intervenir peu de temps après sa naissance. Elle prend souvent la forme d'un remerciement des parents pour la venue du petit dans le monde. Un exemple révélateur est raconté dans la *Vie* de Théodore de Sykéôn. Après plusieurs années de vie commune sans enfants, un couple vient chez le grand ascète en demandant sa bénédiction. Grâce à cette prière, un enfant fut conçu et mis au monde. Les parents l'amenèrent donc à Théodore pour être élevé. « En compensation », ils eurent un second

710 *Vie de Pierre d'Atroa*, 2, p. 68-71.

711 *Vie de Michel le Syncelle*, 1, p. 44 ; 2-3, p. 46-48.

712 JEAN APOKAUKOS, *Lettres*, 100, p. 150-152, trad. S. MÉTIVIER, A. PAPACONSTANTINOU, « Institutions et associations charitables », dans S. MÉTIVIER (éd.), *Économie et société à Byzance (VIIIe-XIIe siècle). Textes et documents* (BSO 24), Paris 2007, p. 167-175, ici p. 171 : « Le petit garçon qui a été envoyé pour se former à la comptabilité et acquérir une belle main, n'avait ni deux ans, ni trois ans quand je l'ai engagé, ni un âge supérieure à ceux-là, mais il était encore dans le ventre de sa mère, avec qui nous avions convenu que si elle donnait naissance à un garçon, il serait à moi, si elle avait une fille, elle serait à elle. »

713 *Vie de Daniel le Stylite*, 4, p. 4-5, trad. p. 95.

714 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 2, 77, p. 190-191 ; THÉODORET, *Histoire des moines*, 9, 4 et 13, 18, I, p. 414-415 et 506-509.

715 Voir VUOLANTO, « Choosing Asceticism… », p. 277-279.

enfant[716]. L'histoire n'est pas singulière. Un père qui avait perdu tous ses enfants alors qu'ils étaient en bas âge, arrive auprès de l'ascète syrien Jacques avec la promesse de consacrer son dernier enfant à Dieu s'il vit[717]. Pierre d'Atroa reçoit dans sa communauté un enfant sauvé grâce à ses prières[718]. Après avoir perdu deux enfants en petit âge, Théodora de Thessalonique et son mari décident de consacrer à Dieu la seule fille qui leur était restée, l'aînée. Selon la motivation invoquée par Théodora, tous les hommes doivent offrir à Dieu les premiers fruits de leur récolte. Ainsi, elle offrit à Dieu la seule fille qui lui était restée, comme Abraham, qui a accepté de donner à mort son fils unique [719].

Dans le même esprit, les parents de Georges d'Iviron prirent « la belle décision » de consacrer leur premier enfant à Dieu. La fille, Thècle, est conduite donc à sept ans dans un monastère. Après la naissance du deuxième enfant, les parents décidèrent encore une fois de consacrer au monastère l'enfant qui suivra[720].

Même si la résolution de consacrer un enfant à Dieu est prise après sa naissance, l'accomplissement peut tarder quelques années. David de Lesbos, le premier enfant de ses parents, reste avec ses parents pour son éducation jusqu'à l'âge de seize ans. Il est suivi sur la voie monastique par encore quatre de ses frères[721].

L'hagiographe ou le chroniqueur ne donne pas toujours une explication complète de cette offrande. Théodoret de Cyr note à propos de Pierre le Galate seulement qu'il avait été consacré à la vie monastique à sept ans, vers 311, pour rester toute sa vie dans « les combats de la philosophie »[722]. Sur Théodora, la plus jeune petite-fille du césar Jean Dukas et sœur de la future impératrice Irène, nous n'en savons pas davantage. Elle fut consacrée à la vie monastique dès son enfance, vers 1070[723]. Parfois, l'enfant est conduit au même temps vers une carrière ecclésiastique et un régime monacal de vie : Nicolas de Sion est guidé sur ce chemin par son oncle, à la fois prêtre et archimandrite[724]. En restant sur les motivations religieuses, on observe l'impact des miracles qui changent la vie des parents ou des enfants. Au 8e siècle, une mère décide de consacrer son enfant Athanase au monastère égyptien de Saint-Phoibammon s'il est guéri de sa grave maladie. Mais après la guérison, elle cherche à changer son plan et à garder

716 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 46, I, p. 41, trad. II, p. 44.
717 THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, 21, 14, II (SC 257), p. 90-93.
718 *Vie de Pierre d'Atroa*, 59, p. 180-181.
719 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 8, p. 78-80.
720 *Vie de Georges d'Iviron*, 5, p. 38.
721 *Vie de David, Syméon et Georges de Lesbos*, 2-4, p. 212-214, trad. 151-155.
722 THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, 9, 1, I (SC 234), p. 406-407.
723 NICÉPHORE BRYÉNNIOS, *Histoire*, p. 220 ; *Typikon de la Théotokos Kécharitômènè*, 71, p. 124-125 ; *Typikon liturgique du Christ Philanthrope*, p. 45. Voir aussi D.I. POLEMIS, *The Doukai : A Contribution to Byzantine Prosopography*, Londres 1968, n° 28, p. 75.
724 *Vie de Nicolas de Sion*, p. 24-25.

l'enfant, jusqu'au moment où la maladie revient. Elle est ainsi obligée de revenir à son premier dessein[725].

Un cas exceptionnel provenant de la région d'Apamée est rencontré par Jean Moschos dans son *Pré spirituel*. Les enfants des paysans locaux, qui avaient eu l'idée de jouer à dire la messe, sont les témoins du feu divin tombant du ciel, qui brûle leurs offrandes. Ayant pris connaissance de ce fait, l'évêque du lieu envoie les enfants au monastère, probablement avec l'accord des parents[726].

La résolution de placer un enfant dans un monastère ne fait pas toujours l'objet d'un accord entre les parents. En règle générale, c'est plutôt la mère qui souhaite consacrer l'enfant à Dieu, alors que le père songe, surtout pour les garçons, à une carrière civile. Jean Chrysostome nous donne deux exemples en ce sens. Le jeune moine Stagirios vivait dans la crainte que son riche père, au moment où il apprendrait son nouvel état, se lance dans des violences contre les cénobites qui l'avaient reçu. Par contre, sa mère avait réussi à cacher leur secret, mais à la longue, cette situation incertaine ne pouvait pas durer. Dans le deuxième cas, pour accomplir son dessein, une mère recourt à un artifice pour éloigner son fils de la carrière militaire envisagée par le père : elle convainc un homme riche d'être le gouverneur de l'enfant, pour que celui-ci ait ainsi la possibilité de se consacrer à la lecture et aux choses spirituelles loin de la maison de ses parents[727].

Les raisons de cette attitude sont expliquées par Théodora Synadène, qui avait consacré sa fille à la vie monastique, dans son *typikon* pour le monastère de la Théotokos de Sûre-Espérance. Le don d'un enfant est un sacrifice spirituel offert à Dieu, pour obtenir sa bénédiction, car un enfant voué, qui garde et accomplit ses promesses toute sa vie, est une source de bonheur et de joie spirituelle pour ses parents[728]. Un tel discours nous donne une image de la religiosité de la société byzantine. La catéchèse des moines n'a fait que consolider le prestige de la vie ascétique, car ils encourageaient, recommandaient ou même demandaient aux parents de laisser leurs enfants entrer ou seulement se former dans un couvent. Ainsi, Jean de Lycopolis, en annonçant à un père la naissance de son fils, lui demande de l'élever dans la crainte de Dieu jusqu'à sept ans

---

725 *KRU* 86.17-32, p. 276-278, trad. ROWLANDSON, *Women and Society*, n° 235, p. 299.

726 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 196, *PG* 87/3, 3084A.

727 JEAN CHRYSOSTOME, *À Stagirios*, 1, 1, *PG* 47, 426, trad. p. 388 ; ID., *Apologie de la vie monastique*, 3, 12, *PG* 47, 368-370, trad. p. 178-183.

728 *Typikon de la Théotokos de Sûre-Espérance*, 9, p. 25 : *εἰ δὲ καὶ εἰς ἀρέσκειαν, εἰ δὲ καὶ εἰς εὐαρέστησιν, εἰ δὲ καὶ εἰς ἀνάπαυσιν ἀποβαίη τοῦ νυμφίου ἡ τούτῳ μυστικῶς νυμφευθεῖσα, τοῦτο κατά γε τὰς ἐμὰς εὐχὰς καὶ ἐλπίδας τῆς Θεοτόκου μέγα μοι ἔλεος ἔσεται, τοῦτο τῶν εἰς ἡμᾶς ἐκείνης εὐεργεσιῶν τὸ κεφάλαιον, τοῦτο ὁ κολοφὼν τῶν ἐκείνης μεγάλων καὶ πολλῶν ἀντιλήψεων*, trad. p. 1526 : « If she who is mystically wed to him should prove fit to please and satisfy and refresh the Bridegroom, this will be a great mercy for me in accordance with my hopes and prayers to the Mother of God, this will be the chief of her blessings on me, this will be the height of her many great instances of succor. »

et puis d'envoyer l'enfant auprès des moines du désert pour y être éduqué[729]. Selon un texte attribué au Basile de Césarée, les parents doivent toujours persuader leurs enfants de choisir le chemin de la virginité[730]. Mais le meilleur exemple est celui de Jean Chrysostome. Au début de sa carrière, dans le milieu antiochien et sous l'influence de la période qu'il a passée dans la solitude, Jean conseille vivement aux parents de consacrer leurs enfants à la vie religieuse. Dans l'*Apologie de la vie monastique*, écrite entre 378 et 386, il demande aux pères croyants d'offrir la meilleure option de vie pour leurs progénitures, c'est-à-dire de les consacrer à l'ascèse :

> *Tel est l'avantage d'abandonner toujours à Dieu ce qui nous appartient, de renoncer non seulement à nos richesses et à nos biens, mais à nos enfants mêmes ; si cet abandon nous est ordonné pour notre vie, à plus fort raison pour tout le reste. … C'est quand nous cédons nos enfants au divin Maître, que nous les possédons le mieux.*[731]

Les arguments invoqués sont divers : la responsabilité des parents pour le futur de leurs enfants, la qualité de la formation spirituelle et intellectuelle offerte dans les monastères, l'entrée des enfants dans le chœur des serviteurs proches du Christ, la vie supérieure qu'ils peuvent acquérir, les récompenses que Dieu va donner à leurs parents pieux. Toutes ces recommandations sont devenues un élément constant dans la catéchèse ecclésiastique. Il est vrai que, dans un texte tardif, des années 393-394, le saint change un peu le ton et, en suivant l'apôtre Paul, laisse aux parents une plus grande liberté de décision :

> *Élève un athlète pour le Christ. Je ne te dis pas : Détourne-le du mariage ; envoie-le dans la solitude ; prépare-le à mener la vie des moines. Non je ne dis pas cela. Je le désire et je le souhaiterais que tous embrassent cette vocation, mais puisqu'il semble un fardeau, je n'exerce pas de contrainte. Élève un athlète pour le Christ et apprends-lui à avoir, tout en restant dans le monde, la crainte de Dieu dès son jeune âge.*[732]

La postérité semble plutôt garder le premier type de discours et les conséquences seront visibles dans la pratique. Une éducation chrétienne rigoureuse est souvent donnée comme base de la future carrière ascétique. Marthe, la mère de Syméon Stylite le Jeune, reçoit d'en haut l'obligation de « le garder avec grande crainte comme un vase sacré et un dépôt précieux, car il sera un ministre du Seigneur notre Dieu »[733]. Après la mort des parents, la sœur de Rabban Bar

729 *Histoire des moines d'Égypte*, 1, 10, p. 12, trad. p. 12.
730 PSEUDO-BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur la virginité*, 10, p. 36-37.
731 JEAN CHRYSOSTOME, *Apologie de la vie monastique*, 3, 20, *PG* 47, 383, trad. p. 223. Voir aussi ID., *Homélies sur Éphésiens*, 21, 2, *PG* 62, 151, trad. p. 550 : « Vous avez mis au jour un enfant ? Suivez l'exemple d'Anne : Voyez ce qu'elle fit tout d'abord : elle le conduisit au temple. Qui de vous ne préférait pas mille fois à une domination exercée sur le monde entier le bonheur d'avoir en son fils un second Samuel ? »
732 JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'éducation des enfants*, 19, p. 102-105.
733 *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, 3, I, p. 5, trad. II, p. 8.

ʿEdta, moine syro-oriental du 6e siècle, lui offre une profonde éducation religieuse et pendant treize ans elle ne cesse pas de prier Dieu pour l'entrée de son frère dans un monastère[734].

Une question rarement exprimée dans les textes monastiques, mais toujours actuelle, vise la position de l'enfant – moine, arrivé à l'âge de la maturité, vis-à-vis de la résolution de ses parents. Est-elle toujours acceptée ? Ou le cadre monastique qui avait été imposé à l'enfant rend-il impossible tout changement dans sa condition sociale ? Les abandons ne sont pas exclus. On observe une trace de cette tension dans les *Apophtegmes* chez un enfant élevé par son père à Scété. À l'âge de la maturité, le jeune pense à partir dans le monde[735]. Plus tard, André de Crète évoque le départ du monastère d'une jeune moniale qui sera sauvée grâce à l'aide du saint Patapios[736], tandis que la *Vie* d'Iôannikios d'Olympe mentionne le cas d'une mère venue devant le saint avec sa jeune fille, déjà moniale, qui voulait abandonner la vie monastique[737]. Les situations de ce genre étaient sûrement nombreuses, mais la littérature ascétique les présente seulement d'un point de vue pédagogique, pour renforcer l'engagement monastique des lecteurs.

Pères et enfants sur le même chemin

Le destin monastique des enfants est parfois lié à la résolution des parents d'entrer eux-mêmes dans un monastère. Les parents non seulement les présentaient à Dieu, mais les guidaient aussi sur ce chemin. Parfois, ils devenaient maîtres spirituels pour leurs propres enfants, comme dans le cas de Jacques, un jeune moine des Cellules, qui avait pour guide spirituel son père selon la chair[738].

Le cas le plus heureux était celui où les époux décidaient ensemble d'aller au monastère. Les garçons suivaient donc leur père, les filles leur mère, parfois dans des monastères doubles. Pour la communauté ascétique d'Hypatios, nous connaissons le cas des cinq enfants d'un certain Aquilas, qui avait renoncé au monde avec sa femme, suivis par leurs fils[739]. Au moment de sa conversion à la vie monastique, Thomas l'Arménien engage toute sa famille, y compris sa femme et ses enfants, dans sa nouvelle vie, pour fonder, vers 524, un monastère double[740]. Quand un seul parent s'était résolu à devenir moine, la situation était bien sûr plus difficile.

734 *Vie de Rabban Bar 'Edta* A, I, p. 116-117, trad. II, p. 169-171 ; *Vie de Rabban Bar 'Edta* B, p. 405.
735 *Apophtegmes* NAU, 173, p. 56, trad. p. 66.
736 *Vie de Patapios*, *PG* 97, 1244B, cf. M.-F. AUZÉPY, « La sainteté et le couvent : libération ou normalisation des femmes ? », dans S. LEBECQ, A. DIERKENS, R. LE JAN, J.-M. SANSTERRE (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe - XIe siècles)* (Centre de recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest 19), Bruxelles 1999, p. 175-188, ici p. 182.
737 *Vie d'Iôannikios par Sabas*, 12, p. 343B-C ; *Vie d'Iôannikios par Pierre*, 46, p. 410-411, trad. p. 304-305.
738 *Apophtegmes Alph.*, Phocas 1, *PG* 65, 452A, trad. p. 318.
739 *Vie d'Hypatios*, 18, 3, p. 132-133.
740 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 21, *PO* 82 (17.1), p. 290. Voir *PLRE* III B, Thomas 17.

Un exemple évocateur est celui de Cyrille le Philéote. Après s'être consacré à l'ascèse, son fils, âgé de quatorze ans, vint le voir. Il fut invité d'une manière très claire à s'attacher à la communauté monastique, le premier argument de son père mettant l'accent sur l'amour filial : « si tu veux faire de même [de devenir moine], c'est bien ; sinon, tu ne me verras plus ». À cause de sa situation particulière, avec un père moine et une mère vivant dans le monde, l'enfant est obligé de choisir entre l'un ou l'autre de ses parents. Selon l'hagiographe, l'exhortation de Cyrile, qui ajouta à l'amour naturel l'amour de Dieu comme cause et source de la vie monastique, fut plus convaincante et l'enfant resta avec son père[741].

Si en général les pères prenaient leurs fils, et les mères leurs filles pour les guider dans la vie ascétique, la légende hagiographique de Marie, surnommée Marinos nous présente le cas intéressant d'un père qui décide initialement d'abandonner sa fille au moment de son départ au monastère. C'est Marie même, la fille, qui trouve une solution meilleure : elle coupe ses cheveux et revêt des vêtements d'homme, pour pouvoir suivre son père :

> *Son père fut très peiné par les paroles de sa fille, car celle-ci pleurait et se lamentait. Il se mit donc à lui dire : « Mon enfant, que puis-je faire pour toi ? Tu es une fille et je veux entrer dans un monastère d'hommes. Comment pourrais-tu y être avec moi, alors que, par ton sexe, le diable fait la guerre aux serviteurs de Dieu ? ». Ayant entendu ces paroles, sa fille lui dit : « Non, mon seigneur, je n'y entrerai pas comme tu dis. Mais, après avoir coupé mes cheveux et revêtu un costume d'homme, j'entrerai avec toi dans le monastère ».*[742]

Les situations largement rencontrées sont celles des enfants qui suivent leurs parents veufs. Restés seuls, ceux-ci empruntaient le chemin de la vie ascétique. Selon un apophtegme, un certain vieillard était arrivé à Scété avec son fils encore très petit[743]. À la fin du 4e siècle, dans la région de Gaza, le moine Aias, probablement resté veuf dans le monde, éduque au monastère deux de ses trois fils « pour le service divin et le célibat », tandis que le troisième est conduit au mariage[744]. Comme la mère de Nicétas de Médikion meurt quelques jours après son accouchement, son père, Philarète devient moine et Nicétas est par conséquence consacré à Dieu[745]. Le même thème est rencontré dans le cas de Maxime de Boreinè, à la fin du 12e siècle : son père veuf se dévoue à l'ascèse dans un petit oratoire qu'il avait bâti sur une montagne. L'enfant est élevé dans le petit monastère formé autour de son père, jusqu'à l'âge où, persuadé par son maître spirituel, il accepte également de devenir moine[746].

741 *Vie de Cyrille le Philéote*, 27, 1-2, p. 121-122.
742 *Vie de Marie – Marinos (gr.)*, 3, p. 88, trad. p. 95.
743 *Apophtegmes* NAU, 171, *ROC* 13, 1908, p. 55, trad. p. 65.
744 SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 7, 28, 5, IV (SC 516), p. 216-217.
745 *Vie de Nicétas de Médikion*, 4, p. xix.
746 *Diataxis de Maxime de Boreinè*, 22-62, p. 153-154, trad. [3]-[7], p. 1180-1182.

En ce qui concerne les filles, les textes hagiographiques notent souvent leur présence dans les monastères à côté des mères veuves. Le modèle est fourni par le monachisme de type familial, où la mère et les filles transforment la maison dans un endroit de continence et ascèse. Dans le milieu syriaque, selon la *Vie* de Drosis, une mère avec ses trois filles et encore une autre « fille spirituelle » vivaient ensemble dans un petit « couvent » de la ville d'Antioche, très probablement leur propre maison[747]. Au 6e siècle, après la mort de son époux et sous l'influence de sa sœur consacrée à l'ascèse, Euphémie impose à sa jeune fille, Marie, un régime de vie monastique, avec un programme quotidien de prières et lectures des Saintes Écritures. Ainsi éduquée, Marie restera toute sa vie une moniale dans le monde[748].

Le monachisme cénobitique byzantin ne fait que prolonger au cours des siècles cette attitude. Le couple mère veuve – fille est une constante dans toutes les époques. Vers 786, lorsqu'elle reste seule, la mère de Michel le Syncelle se fait moniale à Jérusalem avec ses deux filles, tandis que Michel entre à Saint Sabas[749]. Iôannikios prophétise la transmission du pouvoir d'une mère à sa fille, qui lui succède à la tête d'un monastère, et nous supposons que les deux étaient ensemble dans ce couvent depuis longtemps[750]. À Byzance, Théopiste, la fille de Théodora de Thessalonique, et Euphrosyne, le seul enfant de Théodora Synadène, sont probablement les exemples les plus connus.

La question qui se pose est de savoir si cette présence père – fils ou mère – fille est toujours acceptée par la communauté monastique. Selon la tradition des *Apophtegmes*, les moines venus dans le monastère avec leurs fils sont souvent mis à l'épreuve, pour que l'amour naturel envers ceux-ci ne dépasse pas leur soin pour la nouvelle condition monastique acquise. Un père est ainsi obligé de ne pas parler avec son fils, mais de le traiter comme un étranger. Et il observe ce commandement jusqu'à la mort de celui-ci[751]. Quand un certain homme vient auprès d'abba Sisoès le Thébain afin de devenir moine, il reçoit du grand ascète la demande radicale de jeter son fils dans le fleuve, comme une condition préalable à l'admission. Un autre moine, qui avait laissé ses enfants dans le monde, reçoit un jour l'accord de les amener au monastère. Mais quand il revient avec son dernier enfant trouvé vivant, l'higoumène lui demande de jeter son fils dans un four brûlant. Un épisode semblable est raconté par Jean Cassien au sujet d'abba

747 *Vie de Drosis*, p. 70.

748 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, *PO* 82 (17.1), p. 171. Pour d'autres nombreux exemples dans le monachisme syriaque voir S. ASHBROOK HARVEY, « Sacred Bonding: Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography », *JEChrS* 4/1, 1996, p. 27-56 ; EAD., « Women in the Syriac Tradition », dans *Woman in Prism and Focus: Her Profile in Major World Religions and in Christian Traditions*, éd. P. VAZHEEPARAMPIL, Rome 1996, p. 69-80.

749 *Vie de Michel le Syncelle*, 2-3, p. 48-49.

750 *Vie d'Iôannikios par Pierre*, 58, p. 422, trad. p. 324-325.

751 *Apophtegmes* NAU, 72, *ROC* 12, 1907, p. 396-397, trad. p. 406-407.

Patermutus : reçu dans une communauté, « contrairement à toutes les coutumes des monastères », avec son fils âgé de huit ans environ, le moine - père est d'abord séparé de lui, puis il est obligé de le voir intentionnellement négligé, affligé, humilié. La mesure finale du détachement de l'amour paternel est la demande de son maître spirituel de le jeter dans le fleuve[752]. Inutile à dire que toutes ces épreuves, inspirées du sacrifice demandé à Abraham, ne sont jamais arrivées jusqu'à la fin, ayant été arrêtées quand les higoumènes étaient convaincus de l'obéissance de leurs disciples[753]. Le caractère légendaire de ces textes nous semble évident, mais leur rôle pédagogique dans l'éducation spirituelle des moines ne doit pas être négligé.

Dans un autre contexte, abba Carion n'est pas invité à procéder au même sacrifice, mais les murmures contre la présence de son fils Zacharie les obligent de changer plusieurs fois de cellule[754]. Fait curieux, Carion lui-même nous donne un témoignage sur les difficultés de cette entreprise :

> *Quiconque demeure avec un enfant et n'est pas solide, tombe. Celui qui est solide, s'il ne tombe pas, en tout cas ne progresse pas.*[755]

Nous ne savons pas si l'abba pensait ainsi à propos de son propre fils. En tout cas, les exemples montrent un certain équilibre entre la règle monastique qui exige une séparation entre parents et fils et l'amour naturel entre ceux-ci. Les liens de sang ne sont pas complètement coupés, mais transfigurés.

En ce qui concerne le monachisme byzantin, cette sage ligne spirituelle des *Apophtegmes* n'est pas toujours reprise. Par contre, on remarque souvent à l'intérieur de la communauté le lien privilégié entre les parents et leurs enfants. Le silence total imposé pendant quinze ans à Théodora de Thessalonique et à sa fille, qui habitaient la même cellule, n'est qu'un cas isolé, sans autres correspondances dans les textes hagiographiques[756].

4.2.2. Motivations sociales

La piété parentale et l'amour de Dieu ne sont pas les seules motivations pour lesquelles les enfants arrivaient dans les monastères. Souvent, les difficultés concrètes de la vie sociale ou un

---

752 *Apophtegmes Alph.*, Sisoès 10, *PG* 65, 393C-396A, trad. p. 285-286 = *Apophtegmes Syst.*, 14, 15, II (SC 474), p. 264-265 ; *Apophtegmes Syst.*, 14, 28, II (SC 474), p. 274-277 ; JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 27, p. 158-163.

753 *Gen* 22.

754 *Apophtegmes Alph.*, Carion 2, *PG* 65, 249D-252C, trad. p. 164-165.

755 *Apophtegmes Alph., Suppl*, Carion S 1, p. 26, trad. p. 333.

756 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 27-28, p. 120-124, trad. anglaise p. 187-188.

calcul économique simple conduisaient au même but. Pour les gens pauvres, un monastère était le lieu idéal qui pouvait assurer l'avenir de leurs enfants.

Orphelins

Le placement des orphelins dans les monastères est un phénomène qui ne doit pas surprendre. Le parent resté veuf ou les proches pouvaient assurer la gestion de la maison, éduquer les enfants orphelins et arranger un bon mariage pour eux, mais une solution au-delà du cadre familial était également recherchée. Comme les centres philanthropiques gérés par l'État ou par les membres de l'aristocratie étaient pratiquement administrés par l'Église, l'option pour une carrière ecclésiastique ou monastique était tout à fait normale. En effet, l'Église est à Byzance la principale institution qui prenait soin d'élever et éduquer ces enfants[757].

La présence des orphelins dans le milieu ecclésiastique était possible, premièrement, dans les petites communautés organisées et administrées par les évêques locaux, qui selon les *Constitutions apostoliques* étaient obligés de se préoccuper de leur avenir[758]. Les exemples offerts dans ce sens par Basile de Césarée ou Jean Chrysostome sont bien connus[759]. Les plus vertueux parmi les orphelins, ou ceux qui jouissaient d'une recommandation, étaient introduits dans le clergé inférieur. Ainsi Euthyme, orphelin de son père à trois ans, est ordonné lecteur par l'évêque de Mélitène, grâce à l'intervention de son oncle[760]. Au même âge, Alypios le Stylite est confié par sa mère à l'évêque Théodore d'Hadrianoupolis, qui le nomme économe et diacre[761]. On doit remarquer aussi l'activité sociale de Pierre d'Argos au 10e siècle ou l'école dirigée par l'évêque Jean Apokaukos au début du 13e siècle[762].

Plus que les églises ou les orphelinats, les monastères étaient considérés comme une solution favorable pour le destin de l'enfant sans parents. La législation des empereurs isauriens les énumère comme lieux de refuge[763], tandis qu'Anne Comnène mentionne que dans un

---

757 Sur l'orphelin à Byzance et sa présence dans le monastère voir J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, I-II (TMM 5-6), Paris 1990-1992, II, p. 329-335 ; S. MERGIALI-FALANGAS, « L'école Saint-Paul de l'orphelinat à Constantinople : bref aperçu sur son statut et son histoire », *REB* 49, 1991, p. 237-246 ; T.S. MILLER, *The Orphans of Byzantium: Child Welfare in the Christian Empire*, Washington 2003, p. 127-132.

758 *Constitutions apostoliques*, 4, 2, 1, II, p. 172-173.

759 Pour l'œuvre philanthropique du premier voir BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 15, *PG* 31, 952B, trad. p. 80 ; SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 6, 34, 9, III (SC 495), p. 432-433 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 43, 81 (SC 384), p. 304-305. Pour le deuxième, voir PALLADE, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, 13, I, p. 264.

760 *Vie d'Euthyme*, p. 10, trad. [3], p. 60.

761 *Vie d'Alypios le Stylite*, 3-4, p. 149-150.

762 *Vie de Pierre d'Argos*, 12, p. 242-243 ; JEAN APOKAUKOS, *Lettres*, 27, p. 85-86 ; 100, p. 150-152. Voir la traduction française de cette lettre par S. MÉTIVIER, A. PAPACONSTANTINOU, « Institutions et associations charitables », dans MÉTIVIER, *Économie et société à Byzance…*, p. 167-175.

763 *Ecloga*, 7, p. 198-199.

monastère le statut de tous les orphelins était celui de l'homme libre. Ainsi, les moines avaient l'obligation de les éduquer, non seulement dans le domaine religieux, mais aussi dans celui des lettres profanes[764].

Une situation souvent rencontrée dans l'hagiographie est celle du placement de l'orphelin à côté d'un membre de la famille devenu déjà ascète ou moine dans une communauté. L'un des premiers cas connus est celui de l'orphelin de dix ans Paesis, adopté en 381 par son oncle, le moine égyptien Aurelius Silvanus, qui s'oblige à l'élever selon la coutume de l'époque, et de garder ses biens jusqu'à l'âge de maturité[765]. Dans le milieu syriaque, les sœurs orphelines Fébronie et Prokla sont reçus par leur tante Bryénè dans le monastère qu'elle conduisait à Nisibe[766], tandis que Marie, la nièce de l'ascète Abraham, restée orpheline à sept ans, est logée dans une partie de la maison où celui-ci vivait comme reclus : une fenêtre permettait la communication entre eux, Abraham lui donnant chaque jour les instructions spirituelles et ascétiques nécessaires[767].

Selon le même scenario, l'orpheline de quinze ans Élisabeth d'Héraclée cherche refuge au 5e siècle dans un monastère de Constantinople conduit par sa tante[768]. A neuf ans, Étienne le Sabaïte est pris par son oncle Zacharie, moine à Saint-Sabas, et conduit à sa cellule pour être élevé et éduqué[769]. Après la mort de son père dans un combat naval, et puis de sa mère, Paul le Jeune est introduit à la vie ascétique par Basil, son frère aîné, ermite sur le mont Latros[770].

La procédure semble courante à Lesbos aux 9e et 10e siècles, car deux *Vies* la confirment : Syméon est conduit par sa mère veuve et âgée au couvent de son frère David, quand il avait huit ans[771], tandis que la très jeune orpheline Théoctiste est amenée par ses parents dans un monastère près de sa ville natale[772]. Plus tard, Joachim, métropolite de Zichna et auteur du *typikon* du

764 ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, 15, 7, 3, III, p. 214.

765 *P.Lips* I, 28, p. 72-74, trad. ROWLANDSON, *Women and Society*, n° 233, p. 297-298. Sur la mention des orphelins dans les papyrus voir C. KOTSIFOU, « Papyrological Perspectives on Orphans in the World of Late Ancient Christianity », dans HORN, PHENIX, *Children in Late Ancient Christianity*, p. 339-373, ici p. 339-340.

766 *Vie de Fébronie*, 7, p. 372. Sur Fébronie (4e siècle, *BHG* 659-659h), moniale à Nisibe, martyrisée sous Dioclétien, voir M. KAPLAN, « Une hôtesse importante de l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Oxeia à Constantinople : Fébronie », dans D. SULLIVAN, E. FISHER, S. PAPAIOANNOU (éd.), *Byzantine Religious Culture : Studies in Honor of Alice-Mary Talbot* (MM 92), Leiden - Boston 2012, p. 31-52.

767 *Vie d'Abraham de Qidun*, 17, trad. p. 29.

768 *Vie d'Élisabeth d'Héraclée*, p. 257, trad. p. 127.

769 *Vie d'Étienne le Sabaïte (ar.)*, 6, II, p. 8-9.

770 *Vie de Paul le Jeune*, 2, p. 20.

771 *Vie de David, Syméon et Georges de Lesbos*, 8-9, p. 217-220, trad. 160-164. Sur les moines frères David, Syméon et Georges de Lesbos (8e-9e siècles, *BHG* 494, 2163-63b, *PmbZ* 1248, 7178, 2161), voir A. KAZHDAN, « Hagiographical Notes », *Byz* 54, 1984, p. 185-88 ; S. EFTHYMIADIS, « Notes on the Correspondence of Theodore the Studite », *REB* 53, 1995, p. 141-163, ici p. 151-155.

772 *Vie de Théoctiste de Lesbos*, 18, *AASS Nov.*, IV, 229, trad. p. 110. Sur Théoctiste de Lesbos († avant 910, *BHG* 1723-1726b, *Nov. Auct* 1726e, *PmbZ* 28039), voir H. DELEHAYE, « La Vie de sainte Théoctiste de Lesbos »,

monastère de Jean-Prodrome sur le mont Ménécée, entre au monastère de son oncle avant même qu'il ait atteint l'âge de deux ans. L'enfant est élevé dans la cellule de l'ascète jusqu'à l'âge de la maturité[773].

Néanmoins, les orphelins ne disposaient pas toujours de la présence d'un membre de leur famille dans un monastère pour les recevoir et les aider. Les familles sont ainsi obligées de les laisser dans des endroits plus ou moins connus, sous la protection de l'higoumène et de la communauté. Après la mort de leurs parents, Antoine et Épiphane de Chypre placent leurs sœurs dans des couvents locaux, avant de se consacrer eux-mêmes à l'ascèse[774]. Théodore de Sykéôn agira de la même façon avec sa sœur orpheline de douze ans[775]. Un papyrus du 6e siècle mentionne le cas intéressant de la moniale égyptienne Aurélie Tsone : après le divorce de ses parents, elle est élevée par le père, Menas, pour entrer dans un monastère après la mort de celui-ci. Arrivée à l'âge de la maturité, la moniale demande à sa mère les quatre pièces d'or que celle-ci avait reçues avec l'obligation de prendre soin de son élévation[776]. Issu du même milieu monastique, mais d'une période tardive (6e-8e siècles), un ostracon garde la lettre d'une moniale nommée Marie, ascète dans sa propre maison, qui prenait soin d'un petit orphelin suite à la mort de ses parents[777]. Dans des conditions semblables, orpheline de son père, Théodosie de Constantinople est placée à sept ans par sa mère dans un monastère de Constantinople[778]. Le phénomène nous semble courant, malgré le nombre relativement réduit de sources qui le confirment.

Pauvres, malades

Un nombre important d'enfants, même s'ils n'étaient pas orphelins, arrivaient dans les monastères dans un contexte similaire : les parents préféraient les laisser dans un cadre social et économique plus sûr, en pensant, d'une part, au futur des enfants, et d'autre part, à la situation économique de la famille. Basile de Césarée signale déjà ce phénomène au 4e siècle :

> *En effet beaucoup sont amenées avant l'âge par leurs parents ou par leurs frères ou par quelques-uns de leurs proches, non qu'elles aient été portées d'elles-mêmes au*

Byz 1, 1924, p. 191–200 ; A. KAZHDAN, « Hagiographical Notes, 9 : The Hunter or the Harlot? », *BZ* 78, 1985, p. 49–50.

773 *Typikon de Saint-Jean-Prodrome de Serrès*, 1, p. 164, trad. p. 1592-1593.

774 *Vie d'Antoine*, 3, 1, p. 134-135 ; *Vie d'Épiphane de Chypre*, 8, *PG* 41, 33A-B.

775 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 25, I, p. 22, trad. II, p. 24.

776 *P.Lond.* V 1731.1-20, p. 189-190, trad. ROWLANDSON, *Women and Society*, n° 62, p. 79-80.

777 *O.Brit.Mus.Copt. add. 23*, p. 146-147, trad. R.S. BAGNALL, R. CRIBIORE, *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC–AD 800*, University of Michigan Press 2006, p. 200.

778 *Vie de Théodosie de Constantinople*, 828, trad. p. 1.

célibat, mais parce que ceux-là veulent se ménager à eux-mêmes quelques moyens de vivre.[779]

L'offrande d'un enfant n'était pas refusée par les higoumènes, pour plusieurs motifs : selon la tradition monastique, tout homme avait le droit d'être reçu ; puis, ces jeunes constituaient les moines de demain ; en outre, le monastère devait respecter sa vocation philanthropique. On retrouve le plus souvent un mélange de ces arguments. L'évêque de Césarée même en donne l'exemple. Sa sœur Macrine le suit : elle accueille dans sa communauté les filles qui erraient par les chemins pendant la famine de 368-369, en leur donnant l'instruction nécessaire pour qu'elles deviennent moniales[780].

La « donation » des enfants au monastère pouvait prendre la forme plus simple d'offrir leur capacité de travail au service du monastère. Au 8e siècle, en Égypte, les jeunes offerts comme serviteurs ou dépendants au couvent de Saint-Phoibammon avaient le droit de rester chez eux ou, dans le cas où ils résidaient au monastère, de prendre soin également de leur maison[781].

Les enfants malades trouvaient aussi un bon refuge dans les monastères. En l'absence d'autres formes de protection sociale, les parents avaient la chance d'un placement idéal. Ainsi, un garçon de douze ans, Damien, muet dès la naissance, est laissé par sa mère dans le monastère de Daniel le Stylite, dans l'espoir que son fils trouvera dans cet endroit la guérison, fait accompli après « un temps assez long ». Le garçon deviendra plus tard responsable de chœur dans un autre monastère[782]. Au 6e siècle, Théodore de Sykéôn reçoit dans son monastère un jeune garçon nommé Arsène, l'un des nombreux malades amenés à lui, mais le saint « ne se pressa pas de le guérir », en pensant également à la vie spirituelle de celui-ci. Dans un autre contexte, une fille restée muette avant l'âge de cinq ans, qui avait été donnée ou abandonnée à la communauté monastique de la Grande Église de Constantinople, est conduite chez lui pour être guérie[783].

Ce placement avait souvent comme conséquence une carrière monastique. Le malade était plus ou moins obligé de se soumettre aux règles internes de la communauté. Ainsi, l'enfant d'un certain Cosmas est guéri par Pierre d'Atroa seulement après qu'il fut « solidement établi dans la

779 BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 199, 18, II, p. 156-157 = ID., *Canons*, 18, p. 121.

780 *Vie de Macrine*, 26.31-34, p. 232-233.

781 Voir L.S.B. MACCOULL, « Child Donations ans Child Saints in Coptic Egypt », *East European Quarterly* 13/4, 1979, p. 409-415 ; A. PAPACONSTANTINOU, « Notes sur les actes de donation d'enfants au monastère Saint-Phoibammon », *Journal of Juristic Papyrology* 32, 2002, p. 83-105 ; EAD., « Θεία Οἰκονομία. Les actes thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie », dans *TM* 14, 2002, p. 511-526 ; T.S. RICHTER, « What's in a Story ? Cultural Narratology and Coptic Child Donation Documents », *Journal of Juristic Papyrology* 35, 2005, p. 237-264.

782 *Vie de Daniel le Stylite*, 69, p. 83-84, trad. p. 155-156.

783 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 46, I, p. 41, trad. II, p. 44 ; 95, I, p. 78, trad. II, p. 81.

pratique de tous les commandements », fait qui lui permettra de s'intégrer parmi les frères[784]. Plus tard, Nicolas le Pèlerin sera interné à douze ans par sa mère au monastère de Saint-Luc-le-Jeune, à Stiris, à cause d'une maladie mentale manifestée par la répétition incessante de la prière *Kyrie éleison*. Le but précis était la guérison, mais le destin monastique du jeune est sous-entendu[785].

Abandonnés

Le placement d'un enfant dans un monastère a en général lieu avec l'accord mutuel des parties impliquées, mais les abandons sont aussi nombreux[786]. Parfois, il s'agit d'une motivation religieuse : Matrone laisse sa petite fille Théodote dans les mains de Susanne, en invoquant l'exemple d'Abraham, qui avait renoncé à son fils pour suivre Dieu[787]. Le plus souvent, le geste est déterminé par l'état matériel précaire ou par une maladie. À l'époque de Daniel le Stylite, l'enfant muet déjà mentionné ci-dessus est soupçonné par les frères de feindre le mutisme alors que la vraie cause de l'abandon était la pauvreté[788]. Un autre enfant malade, âgé de quatre ans, est abandonné par sa mère devant les portes du monastère de Saint-Mamas pendant l'higouménat de Syméon le Nouveau Théologien. Après sa guérison miraculeuse, il restera dans la communauté et deviendra moine[789]. Selon un récit du 10e siècle, un moine pieux de la Calabre byzantine trouve un enfant à vendre. Il l'achète, l'introduit dans la communauté monastique et commence à l'élever soigneusement avec l'intention de devenir moine[790]. Plus tard, au 14e siècle, une fille abandonnée est sauvée par une moniale du monastère de Sainte-Théodora de Thessalonique et élevée dans la communauté dans le but qu'elle reste toute sa vie au monastère[791].

---

784 *Vie de Pierre d'Atroa*, 60, p. 182-183.

785 *Vie de Nicolas le Pèlerin*, p. 136-142. Sur Nicolas le Pèlerin († 1094, *BHL* 6223-6227), moine à Stiris, esuite en Italie de sud, voir G. CIOFFARI, *S. Nicola Pellegrino, patrono di Trani. Vita, critica storica e mesagio spirituale. In occasione del IX centenario della morte (1094-1994)*, Bari 1994 ; V.D. KOUKOUSAS, « Ο Άγιος Νικόλαος ο προσκυνητής. Ιστορικό στιγμιότυπο της κοινής παρουσίας Ανατολής και Δύσεως μετά το σχίσμα του 1054 », Βυζαντινός Δόμος 13, 2002-2003, p. 173-190 ; S. EFTHYMIADIS, « D'Orient en Occident mais étranger aux deux mondes. Messages et renseignements tirés de la Vie de Saint Nicolas le Pèlerin (*BHL* 6223) », dans E. CUOZZO, V. DÉROCHE, A. PETERS-CUSTOT, V. PRIGENT (éds.), *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin* (TMM 30), Paris 2008, p. 207-223, repris dans ID., *Hagiography in Byzantium*, XIV.

786 Pour l'Occident voir J. BOSWELL, *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Chicago 1998.

787 *Vie de Matrone*, 4, p. 792, trad. p. 21 : « Then the blessed Matrona uttered something in the vein of Abraham and quite beyond nature itself: "Let there be nothing in common between me and my affections", said she. "Let the honest Susannah take my child, and let the monastic life sustain me". The matter did not remain one of words, but became fact: the blessed Susannah accepted the child Theodote and took the place of her mother. »

788 *Vie de Daniel le Stylite*, 69, p. 83-84, trad. p. 155-156.

789 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 118, p. 166-169.

790 PAUL DE MONEMBASIE, *Récits édifiants*, 8, 1, p. 68-69.

791 *Vie de Grégoire Palamas*, 107, p. 555.

4.2.3. Éducation

Nous avons déjà mentionné que de nombreux enfants présents dans les monastères y avaient été envoyés pour y recevoir une éducation. L'intention de la poursuite d'une carrière monastique est plus ou moins précisée, le choix des parents étant basé également sur la motivation d'une formation de qualité et moins chère. Une certaine liberté de choix à l'âge adulte semble se manifester dans une partie des monastères, mais souvent le placement de l'enfant équivalait à une intégration graduelle, mais définitive, dans la communauté. Il faut remarquer qu'à Byzance les petites écoles sont une présence constante et même une nécessité pratique dans la vie d'un monastère bien organisé, qui forme ainsi ses futurs moines[792]. Pour les familles de tous les niveaux sociaux, elles constituent une opportunité pédagogique idéale.

Un premier type d'école monastique est celle existant dans les communautés de Pacôme et de ses successeurs, où tous les moines qui ne savaient pas lire, y compris les enfants et les jeunes, étaient soumis à un programme d'études, sans pouvoir s'y soustraire. « De façon générale, personne au monastère ne restera sans apprendre les lettres ni sans retenir quelque chose des Écritures », disait clairement la règle[793].

Cette école limitée à la communauté monastique est remplacée dans le milieu syriaque, et puis constantinopolitain, par une école ouverte à tous les enfants, même s'ils n'avaient pas fait d'engagement monastique définitif. L'exemple de Basile de Césarée, déjà présenté, est toujours le meilleur. Dans son école, l'enseignement monastique se basait presque exclusivement sur les Saintes Écritures : les conseils moraux, les récits tirés de l'histoire ecclésiastique ou les sentences du Livre des Proverbes assuraient aux enfants les connaissances nécessaires pour leur formation. Le moine doté de la meilleure expérience spirituelle et pédagogique, connu pour sa patience, était chargé de leur instruction[794]. Voilà pourquoi Jean Chrysostome ou Jean, évêque monophysite de Tella au 6e siècle, recommande vivement aux séculiers d'envoyer les jeunes aux monastères pour y être éduqués[795]. Le premier propose aux parents de confier leurs enfants au monastère à partir de dix ans et jusqu'à l'âge de vingt ans[796]. Le second évoque l'exemple des parents qui envoient leurs enfants loin de leur maison, dans les meilleures écoles, pour apprendre la science du monde[797]. Nous rencontrons les mêmes conseils dans les canons attribués à

792 Cf. G. CAVALLO, *Lire à Byzance* (SB 1), Paris 2006, p. 103-132.
793 *Règle de Pacôme*, *Praecepta*, 139-140, p.49-50, trad. p. 38.
794 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 15, *PG* 31, 953-956, trad. p. 81-82.
795 JEAN CHRYSOSTOME, *Apologie de la vie monastique*, 11-12, *PG* 47, 366-371, trad. p. 170-184.
796 *Ibid.*, 3, 18, *PG* 47, 380, trad. p. 212.
797 JEAN DE TELLA, *Avertissements et préceptes*, 27, éd. NAU, p. 29 ; éd. WÖÖBUS, p. 151 : « They shall be sent into the monasteries to read books and to learn the conduct of the fear of God. For if many send their children to far off countries because of the instruction of this world, how much more fitting is it for those who have set

Marutha de Maïpherqat (4e–5e siècles)[798]. C'est une invitation indirecte à la vie ascétique, mais aussi à l'éducation et à la piété[799].

Un phénomène intéressant rencontré en Syrie occidentale est celui des petites écoles créées par les solitaires. Selon Jean d'Éphèse, à la fin du 5e siècle, dans la région d'Amida, l'ermite Syméon et son disciple Serge pensèrent à donner des leçons aux enfants du village voisin. La motivation était liée au besoin d'assurer leurs moyens d'existence. Ils formèrent des classes de 14 ou 15 personnes où les enfants apprenaient à lire l'Écriture et les Psaumes[800]. Le but concret n'était pas de préparer ces enfants pour la vie monastique, mais certains d'entre eux y restaient auprès des ascètes. Leur exemple est suivi quelques années plus tard par un autre ascète Syméon, qui organisa pour les « fils et les filles du pacte » une petite école, où ceux-ci apprenaient les lettres, les textes sacrés et les chants religieux utilisés dans les services liturgiques[801].

En revanche, dans l'Église syro-orientale nestorienne l'enseignement semble moins lié aux monastères, comme F. Briquel Chatonnet l'a récemment souligné[802]. En règle générale, les futurs moines commençaient leur instruction dans les écoles des villages, pour n'entrer dans la vie monastique que plus tard, à l'âge de maturité. Néanmoins, certains monastères accueillant des écoliers sont mentionnés : Babaï le Grand construit sur les propriétés de ses parents « un monastère célèbre auquel il adjoignit de grandes écoles »[803] ; Théodore, disciple de Babaï de Nisibe, bâtit un monastère dans la région de Kaškar, « dans lequel il établit un docteur et une école »[804]. Cinq parmi les vingt-quatre écoles fondées au 7e siècle par le catholicos Išoʿyahb étaient organisées dans des monastères[805].

---

apart and offered their children to God that they are to send them into the holy monasteries for spiritual wisdom. »

798 PSEUDO-MARUTHA DE MAÏPHERQAT, *Canons*, 26, II, p. 65.

799 Sur les écoles monastiques en Syrie voir ESCOLAN, *Monachisme et Église…*, p. 152-154 ; M. DEBIÉ, « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », dans JULLIEN, *Le monachisme syriaque*, p. 123-168, ici p. 132-135 ; JULLIEN, « Le monachisme féminin… », p. 79-81.

800 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 5, *PO* 82 (17.1), p. 89-90.

801 *Ibid.*, 16, *PO* 82 (17.1), p. 246 : « But for those who had been tonsured he made the tablets for writing, and wrote for them; and thus he would thenceforth frequently sit with patience as in a school, and would teach them, boys and girls together. And down to the time when they reached an age at which they might receive harm from one another, within four of five years, they learned the psalms and the Scriptures; and thus thenceforward loud choirs were to be heard at the service. »

802 F. BRIQUEL CHATONNET, « La religion comme enseignement. Les écoles dans la tradition historique et culturelle de l'Église syro-orientale », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1, 2008, p. 59-76.

803 JÉSUSDENAH, *Livre de la chasteté*, 39, p. 25, trad. p. 22.

804 *Ibid.*, 73, p. 42, trad. p. 36.

805 THOMAS DE MARGA, *Livre des supérieurs*, 3, 1-2, p. 143-144, trad. p. 295-297.

En Asie Mineure, le monastère de Théodore de Sykéôn était doté d'une petite école où « beaucoup d'enfants et d'adolescents » de la région étaient éduqués par Philoumène, un ancien maître d'école[806]. Pour le monde byzantin, le monastère de Stoudios est encore une fois un bon modèle. En bénéficiant d'un espace qui servait comme école, à l'intérieur du monastère, les jeunes y étaient élevés et éduqués. Logés sur place, ils disposaient de leur propre chapelle. Dans ce sens, le témoignage du biographe de Nicolas est évocateur :

> *Il [Théodore] le bénit et ordonna qu'en raison de son jeune âge il soit installé dans le logement pour les enfants, récemment adjoint au monastère, pour vivre avec ceux de son âge et être éduqué dans l'apprentissage des lettres. Les enfants étaient donc maintenus séparément non loin du monastère, séjournant toujours dans une pièce sous l'autorité du grand homme, [évitant de causer] la gêne que les enfants apportent aux ascètes et il leur fournissait depuis là les services d'un excellent tuteur des âmes.*[807]

Le programme de l'enseignement contenait à la fois l'instruction religieuse et profane. Un moine instruit et âgé (*παιδευτής*) était chargé de l'administration de l'école[808]. La participation aux services liturgiques dans l'église de l'école était obligatoire[809].

Les écoles monastiques comme institutions bien organisées ne semblent pas être très nombreuses. Nous pouvons citer seulement quelques cas. Une telle école existait à Thessalonique à l'époque de Grégoire le Décapolite[810]. Une autre fonctionnait plus tard au monastère de Narsès, à Constantinople où Michel Psellos, né dans le voisinage, est élevé[811]. Dans la même période, Grégoire Pakourianos mentionne dans son *typikon* la règle d'instruire six enfants dans une église près du monastère, pour devenir prêtres : « Nous ordonnons que ces garçons soient logés, élevés et instruits dans le monastère Saint-Nicolas qui est proche du *kastron*, et qu'un des prêtres, âgé, vertueux et savant, les dirige et les instruise dans les lettres sacrées ». Quand ils atteignaient l'âge de la prêtrise, jugés dignes du sacerdoce, ils recevaient la consécration[812]. Au 12e siècle, une école est mentionnée au monastère du Christ Pantocrator à Constantinople, car Jean Tzétzès y enseignait[813]. En dehors de ces exemples, on peut penser que les monastères ne disposaient pas toujours de conditions propices pour une entreprise si difficile.

---

806 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 26, I, p. 23, trad. II, p. 26.

807 *Vie de Nicolas Stoudite*, 4, *PG* 105, 869-872, trad. p. 219.

808 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses II*, 101, p. 734.1-2 ; 102, p. 746.1 ; 120, p. 896 ; PSEUDO-THÉODORE STOUDITE, *Canons monastiques*, I, 96-97, *PG* 99, 1745B-C.

809 Sur d'autres différentes formes d'éducation monastique à l'époque de Théodore Stoudite voir LEMERLE, *Le premier humanisme…*, n. 97-104 ; A. MOFFATT, « Schooling in the Iconoclast Centuries », dans A. BRYER, J. HERRIN (éd.), *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, p. 85-92, ici p. 88-91 ; HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 419-422.

810 *Vie de Grégoire le Décapolite*, 50, p. 110-113.

811 MICHEL PSELLOS, *Lettres*, 135, p. 378-379. Voir P. JOANNOU, « Psellos et le monastère τὰ Ναρσοῦ », *BZ* 44, 1951, p. 283-290.

812 *Typikon de Pakourianos*, 31, p. 114-117.

813 JEAN TZÉTZÈS, *Lettres*, 79, p. 117-118.

Souvent, l'éducation des enfants et des jeunes se limitait à leur intégration graduelle dans le programme monastique.

Les enfants reçus au monastère par des parents ou des proches étaient plus privilégiés, comme par exemple Lazare de Galèsion, envoyé à six ans par ses géniteurs au monastère de son oncle. Après un premier stade de trois ans, quand il commence à apprendre les lettres et les textes sacrés, Lazare fait une première instruction laïque dans un deuxième monastère, auprès du notaire Georges. À douze ans, Lazare revient près de son oncle pour être initié au service ecclésiastique pendant deux ans, ensuite il continue sa formation auprès du notaire Nicolas pendant encore trois ans[814]. Pourtant, cette bonne éducation, étalée pendant douze ans, constitue un cas exceptionnel pour un enfant dans un monastère.

La situation nous semble un peu différente pendant la renaissance culturelle de l'époque des Paléologues. Plusieurs écoles monastiques commencent à fonctionner, comme celle de Nicéphore Blemmydès, qui est mieux documentée. Maxime Planude dirigea au début du 14e siècle à Constantinople plusieurs écoles et consacra toute sa vie à l'enseignement public. Le monastère de Chora, restauré par Théodore Métochite, disposait aussi d'une école. En ce qui concerne les monastères de femmes, les *typika* de la Théotokos de Sûre-Espérance et de Nil Damilas affirment que les jeunes filles ont une seule obligation jusqu'à l'âge de leur intégration dans la communauté, à savoir celle d'étudier. L'existence d'une école organisée à l'intérieur de ces monastères est ainsi sous-entendue[815].

4.2.4. Vocations précoces

Si l'Ancien Testament et la tradition gréco-latine considèrent le respect dû par les enfants à leurs parents comme une règle essentielle de la famille, l'Évangile accepte le désir des jeunes à l'égard d'une vie religieuse profonde. Le conflit familial provoqué par cette résolution est aussi accepté. En effet, celui qui aime les parents plus que Dieu n'est pas digne du royaume des cieux, et même celui qui ne hait pas ses parents ne peut pas vraiment suivre le Seigneur[816]. Le comportement d'un jeune qui s'oppose à la stratégie familiale pour se consacrer à Dieu est donc approuvé.

814 *Vie de Lazare de Galèsion*, 3-5, p. 510, trad. p. 80-82.
815 *Typikon de la Théotokos de Sûre-Espérance*, 148, p. 97-98, trad. p. 1564 ; *Typikon de Nil Damilas*, 5, p. 100, trad. p. 1470.
816 *Mat* 10, 35-37 ; *Luc* 14, 26.

Dans ce contexte idéologique, nous observons deux tendances dans la vie pratique. La première est exprimée par un canon du synode de Gangres qui, visant les partisans de l'ascétisme radical eusthatien, interdit aux enfants l'abandon de la famille pour des motivations religieuses[817]. Dans le milieu monastique syrien, le canon est repris dans plusieurs dispositions ecclésiastiques. Selon les *Canons* attribués à Marutha de Maïpherqat[818], ou un ensemble de *Règles* anonymes[819], un enfant ne peut être reçu dans un monastère sans l'accord de ses parents. Les *Canons* du catholicos syro-oriental Īšōʿ Bar Nūn (823–828) ajoutent que les parents peuvent ramener leur enfant chez eux, même si celui-ci avait déjà été tonsuré dans le monastère[820].

En revanche, une deuxième attitude, qui garde l'enthousiasme ascétique des premiers siècles, encourage les vocations précoces. Ainsi, les *Canons* attribués à Athanase d'Alexandrie condamne les parents qui, mécontents de la résolution de leurs fils, en venaient parfois à les déshériter[821]. Dans la même ligne de pensée, la législation de Justinien accorde aux jeunes arrivés à l'âge de la maturité la possibilité de faire leur choix en ce qui concerne la vie monastique. Les parents n'avaient pas le droit de s'y opposer, de les arracher au milieu monastique, ou de les déshériter[822]. Sur cette base, l'Église et particulièrement les monastères ont continué à encourager les jeunes à cultiver une sorte d'indépendance et d'autodétermination envers la famille, dans le but que ceux-ci s'engagent sur le chemin ascétique. Et, pourquoi pas, pour hériter de leurs biens[823].

De tels modèles sont souvent présentés dans l'hagiographie. Syméon Stylite l'Ancien commence sa vie en monastère encore jeune, car selon Antoine, l'un de ses biographes, ses parents ne cessaient pas de pleurer et de le chercher après son départ[824]. Daniel le Stylite abandonne à douze ans la maison familiale pour commencer sa vie monastique[825], tandis que Théodore de Sykéôn débute ses jeûnes à huit ans, les prières de nuit et la réclusion dans une petite chambre de sa maison à douze ans, pour se retirer plus tard dans un couvent près de son village[826]. Pour Hypatios, la motivation religieuse et les abus de son père vont ensemble pour

817 *Synode de Gangres, Canons*, 16, p. 96.
818 PSEUDO-MARUTHA DE MAÏPHERQAT, *Canons*, 54, I, p. 99, trad. II, p. 83.26-28.
819 *Règles anonymes pour les moines*, 2, p. 110.
820 ĪŠŌʿ BAR NŪN, *Canons*, 1.71, p. 196-198 ; 2.5, p. 196-197.
821 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Canons*, 102, p. 66.
822 *Codex Justinianus*, I, 3, 54, 5 ; JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 41 = *Basiliques* 4, 1, 12.
823 Pour le conflit parents – fils dans l'Antiquité tardive voir VUOLANTO, « Choosing Asceticism… », p. 269-274 et n. 38.
824 *Vie de Syméon Stylite l'Ancien par Antoine (gr.)*, 5, p. 24, trad. p. 494.
825 *Vie de Daniel le Stylite*, 4, p. 4-5, trad. p. 95.
826 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 14, I, p. 12, trad. II, p. 15.

déterminer sa résolution[827]. Luc le Jeune quitte pour la première fois la maison parentale à quatorze ans, mais il est retrouvé par des soldats et ramené chez lui. Après un certain temps, il s'attache à deux moines en route vers Jérusalem, qui l'amènent dans un monastère[828].

Les auteurs de ces *Vies* font parfois parler leurs héros avec beaucoup de motivation, voire de passion pour la vie monastique. C'est le cas d'Eupraxie qui, à sept ans, préfère rester dans un couvent de Thébaïde, en Égypte[829]. Le jeune Théodore de Sykéôn manifeste le même désir ardent pour la vie monastique. Quand un ascète nommé Glycérius lui demande : « Tu aimes, mon enfant, l'habit monastique ? », l'enfant répond : « Oui. Crois-moi, père, je l'aime de tout mon cœur, et je désire ardemment en être jugé digne moi aussi »[830].

Les parents acceptent souvent la résolution de leurs enfants, comme dans les cas d'Eupraxie ou de Daniel le Stylite, mais il arrive aussi souvent qu'ils s'y opposent. Cette dernière attitude est déterminée par l'amour parental et par le soin de donner d'abord au petit une éducation selon les coutumes de l'époque[831]. Dans d'autres cas, ils pensent que l'enfant ne sera pas capable de supporter les difficultés de la vie monastique[832], ou ils ne peuvent pas comprendre ses intentions religieuses[833]. Quelques fois, ils manifestent une sorte de jalousie pour le « succès » spirituel de leurs enfants[834]. Pour ces raisons, les jeunes attendent parfois la mort des parents pour commencer la vie monastique, un autre *topos* de la littérature hagiographique. En évoquant tous les sacrifices qu'elle avait faits pendant son long veuvage, la mère de Jean Chrysostome demande à son fils, âgé de vingt ans, d'attendre sa mort pour se dévouer à l'ascèse[835]. Plus tard, Léontios, futur patriarche de Jérusalem, quitte la maison familiale à quinze ou seize ans, après la mort de son père[836]. La mort des deux parents et la condition d'orphelin favorisent encore plus la résolution ascétique des jeunes comme Paul de Thèbes[837] ou Hilarion[838], qui commencent la vie monastique à quinze - seize ans.

---

827 *Vie d'Hypatios*, 1, 7, p. 74-77.
828 *Vie de Luc le Jeune*, 8-9, p. 14-19.
829 *Vie d'Eupraxie*, 8-9, p. 729B-E.
830 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 14, I, p. 12, trad. II, p. 15.
831 JEAN CHRYSOSTOME, *Apologie de la vie monastique*, 3, 11, *PG* 47, trad. p. 172 : « Mais quel est le langage des pères plus accommodants ? Que nos enfants, disent-ils, apprennent d'abord les lettres ; quand ils posséderont la force que donne l'éducation littéraire, qu'ils aillent ensuite à cette sorte de philosophie ; personne alors ne les en empêchera. »
832 *Ibid.*, 3, 21, *PG* 47, 385-386, trad. p. 229 : « Il ne faut pas dire non plus ce que j'attends beaucoup de parents alléguer comme excuse. Cette excuse, quelle est-elle ? Nous savions, disent-ils, que nos enfants ne pouvaient atteindre le but ; c'est pourquoi nous les avons arrêtés. »
833 PSEUDO-BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur la virginité*, 11-13, p. 36-39.
834 *Ibid.*, 99 et 110, p. 58-61 et 62-63. Pour cette opposition parents - enfants dans le milieu occidental voir VUOLANTO, « Choosing Asceticism… », p. 259-269.
835 JEAN CHRYSOSTOME, *Dialogue sur le sacerdoce*, 1, 2, p. 66-73.
836 *Vie de Léontios de Jérusalem*, 5, p. 36-39.
837 *Vie de Paul de Thèbes*, 4, 1, p. 150-151.
838 *Vie d'Hilarion*, 2, 6-7, p. 216-219.

Néanmoins, les enfants n'ont pas toujours cette patience, ce qui provoque la colère des parents. Quand le jeune Luc abandonne pour la deuxième fois la maison, sa mère adresse une prière incessante à Dieu pour retrouver son enfant. Elle est vue plusieurs fois en rêve par l'higoumène, qui doit reconnaître devant Luc le pouvoir des prières de sa mère et la « sympathie » qu'elle avait obtenue de la part de Dieu. Le jeune est donc renvoyé chez sa famille[839]. Dans une situation différente, après avoir abandonné la maison parentale et passé douze ans dans un monastère entre Pont et Paphlagonie, Nikon le Métanoeite est obligé de fuir encore une fois pour échapper aux pressions de son père, qui voulait le faire revenir chez lui[840].

Le rapport complexe entre les enfants devenus moines et leurs parents a déjà été analysé pour la période byzantine par A.P. Kazhdan et A.-M. Talbot[841], qui ont remarqué la coexistence de deux tendances en opposition : le refus des moines de garder le contact avec leurs parents, et surtout avec leurs mères, d'une part, et le respect filial qui continue à se manifester même après la consécration monastique. Néanmoins, ces deux *topoi* sont très anciens dans la littérature hagiographique. On note à titre d'exemple le cas d'abba Pœmen et de ses frères qui ferment la porte au visage de leur mère[842], en contradiction avec celui de Jean Calybite, qui après six ans de vie monastique revient comme mendiant devant la maison de ses parents et y demeure dans une petite cabane jusqu'à la fin de ses jours[843]. Nous espérons revenir un jour avec une étude détaillée à ce sujet. Pour l'instant, on observe que dans l'esprit moralisateur de l'hagiographe, les parents reviennent souvent sur leur opposition initiale, pour finalement octroyer leur accord. Un certain jeune nommé Jean demande à son père la permission de rester près de Daniel le Stylite. Comme le père refuse, le fils prononce ce serment : « Si tu ne le fais pas, je pars en secret pour d'autres lieux, où tu ne pourras même pas me voir ». Le stratagème réussit et le père cède. Après la réception de l'habit monastique, le père change d'attitude et rentre chez lui « plein de joie et glorifiant Dieu »[844]. Un cas exceptionnel est rencontré dans la *Vie* du moine Théophile, confesseur sous l'empereur Léon III : pour avoir le jeune près d'eux, les parents lui bâtissent un monastère. Théophile accepte la proposition[845].

Même les parents au début les plus convaincus de « l'erreur » commise par leurs fils finissent par changer d'opinion. Après la fuite de la maison paternelle, à quatorze ans, le jeune Théodore, le successeur de Pacôme, est recherché par sa mère qui envoie des lettres aux évêques

839 *Vie de Luc le Jeune*, 11-15, p. 18-25.
840 *Vie de Nikon le Métanoeite*, 11-16, p. 56-75.
841 A.P. KAZHDAN, « Hagiographical Notes », *Byz* 54, 1984, p. 176-192, ici p. 188-192 ; A.-M. TALBOT, « The Byzantine Family and the Monastery », *DOP* 44, 1990, p. 119-129, ici p. 128-129.
842 *Apophtegmes Alph.*, Pœmen 76, c. 340D-341B, trad. p. 239.
843 *Vie de Jean Calybite*, p. 269-272, trad. 8-13, p. 209-214.
844 *Vie de Daniel le Stylite*, 34, p. 32-33, trad. p. 114-115.
845 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 127-128.

afin que ceux-ci ordonnent la rentrée de son fils. Le geste est inutile. Théodore n'accepte de la voir. Elle reste donc dans le monastère voisin de femmes, en attendant souvent sur une terrasse d'apercevoir son fils, au moment où Théodore sort du monastère. La motivation religieuse s'ajoute à cette résolution, car elle comprend petit à petit qu'il s'agit d'une bonne occasion de sauver son âme[846]. Dans le cas de Luc le Jeune, seulement quatre mois après son retour, sa mère donne son accord pour qu'il parte au monastère, cette fois définitivement. L'auteur de la *Vie* note la transformation spirituelle de celle-ci après le miracle du retour de son fils, et son respect pour les plans divins qui se manifestent dans la vie de son enfant[847]. Un autre exemple nous est donné par Eudokimos, le père de Michel Maléïnos. Pendant un long laps de temps il essaie de faire revenir son fils à la maison parentale, mais quand il le voit revêtu de l'habit monastique, sa colère se transforme en fierté, car celui-ci est devenu la joie et le soutien spirituel de la famille[848].

On peut penser que les textes hagiographiques jettent une lumière spéciale sur la précocité spirituelle des enfants, tandis que la pratique familiale laissait peu de chance pour cette sorte de manifestations. Pourtant, un juste équilibre peut être envisagé. D'une part, la société médiévale semble mettre sur les épaules du jeune plus de responsabilités que le monde actuel, l'éducation, le mariage ou le départ de la maison parentale commençant très tôt. D'autre part, élevés dans un milieu profondément religieux comme celui de l'époque ou entourés de nombreux parents ou amis consacrés à la vie monastique, les enfants avaient facilement la possibilité de choisir la même voie. Mais tous les aspects de cette précocité infantile restent à étudier.

4.3. Étapes dans la carrière monastique de l'enfant. L'âge de l'entrée et l'âge de la profession monastique

La question de l'âge de l'entrée de l'enfant au monastère, et puis de la profession, a déjà été étudiée plusieurs fois[849]. À notre avis, les réponses ne sont pas toujours faciles à formuler. En Occident, le droit canon s'exprime en termes suffisamment précis : les enfants pouvaient

846 *Vie de Pacôme (gr.)*, 37, p. 22-23, trad. p. 178-179 ; *Vie de Pacôme (boh.)*, 37-38, p. 106-108.

847 *Vie de Luc le Jeune*, 16, p. 24-25.

848 *Vie de Michel Maléïnos*, 10, p. 557, trad. p. 47 : « Cessons d'être affligés, rendons gloire à la Théotokos, parce que notre enfant sera notre orgueil et notre soutien et l'ornement de toute la famille, qu'il convertira et appellera des âmes nombreuses à la vertu. »

849 Voir É. PATLAGEAN, « L'enfant et son avenir… », p. 87-90 ; EAD., « L'entrée dans l'âge adulte à Byzance aux XIIIe – XIVe siècles », *Actes du colloque international 'Historicité de l'enfance et de la jeunesse', Athènes 1-5 octobre 1984* (Archives historiques de la jeunesse grecque 6), Athènes 1986, p. 263-270 ; B. CASEAU, « An aspect of the Actuality of Basil: the Proper Age to Enter Monastic Life », *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia catholica* 3, 2009, p. 21-33 ; E. DAVIES, « Age, Gender and Status: A Three Dimensional Life-Course Perspective of the Byzantine Family », dans BRUBAKER, TOUGHER, *Approaches to the Byzantine Family*, p. 153-176.

commencer leur éducation dans un monastère à sept ans, alors que les vœux étaient souvent prononcés à douze ans par les filles et quatorze par les garçons[850]. En Orient, ces chiffres sont moins figés. Les considérations ci-après représentent un essai d'introduire quelques classifications dans le riche matériel existant.

4.3.1. L'âge de l'entrée

C'est difficile de parler à Byzance d'un âge bien établi pour l'entrée des enfants au monastère. En effet, une règle unique n'a jamais été fixée. Les exemples que nous avons déjà donnés jusqu'à ce moment conduisent à cette conclusion à la fois évidente et normale. Les préceptes monastiques expriment souvent cette liberté, un texte de Basile de Césarée étant révélateur en ce sens :

> *Il nous semble donc qu'à tout âge, même dans la première enfance, on peut venir à nous et être reçu. Nous accueillerons ceux que n'ont plus des parents, pour devenir, à l'envi de Job, pères des orphelins, et ceux qui leurs parents eux-mêmes nous amèneront nous les admettrons en présence de témoins.*[851]

Les moines acceptaient donc toutes les catégories d'enfants. Le contexte social dans lequel l'enfant était placé au monastère ne permettait pas l'imposition d'une règle d'âge, car la résolution était prise avec des motivations diverses, avec des buts distincts, et donc à des âges différents.

Les sources ne parlent pas toujours avec clarté du moment de l'entrée au monastère. Un ascète d'Égypte, Hellê, « depuis l'enfance » avait persévéré dans l'ascèse[852], tandis que la *Vie* de Gérasime nous dit seulement qu'il avait été consacré à Dieu par ses parents en bas âge[853]. Mais il y a aussi des renseignements plus précis, montrant une diversité totale : dès les premières années de leur vie jusqu'à dix-huit ans, les enfants et les jeunes trouvaient avec une certaine liberté leur place dans les communautés monastiques.

Les enfants pouvaient arriver au monastère dès leur premier âge. Parmi eux, on retrouve ceux qui avaient été consacrés à Dieu avant même leur naissance, les orphelins ou les pauvres. Ainsi, Théopiste, une parente de Théodora de Thessalonique, est conduite au monastère et vêtue de l'habit monastique dans la première année de sa vie, avant de parler clairement[854]. Zosime,

---

850 YEO, *Monastic Profession*, p. 40-58 ; BOUREAU, *Le désir dicté*, p. 135-150.
851 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 15, *PG* 31, 952B, trad. p. 80.
852 *Histoire des moines d'Égypte*, 12, 1, p. 92, trad. p. 81.
853 *Vie de Gérasime*, 1, p. 175.
854 *Vie de Théodora de Thessalonique. Récit sur la translation des reliques*, 13, p. 218, trad. anglaise p. 229.

le confesseur de Marie l'Égyptienne, avait été amené dans un couvent quand il était encore dans les bras de sa mère[855]. Fébronie et sa sœur aînée Prokla sont reçues dans un monastère de Nisibe respectivement à deux et sept ans. Après dix-huit ans, elles n'avaient encore vu aucun visage d'homme, et n'étaient pas sorties du monastère[856]. Héliodore, l'higoumène de Syméon Stylite l'Ancien, avait commencé la vie monastique à trois ans (ou cinq ans, selon la *Vie* syriaque), sans renoncer à son ascèse pendant soixante-deux ans. Théodoret note qu'il n'avait jamais rien vu de ce qui se passait dans le monde, et il ne connaissait point la forme des coqs ou des cochons[857]. Syméon Stylite le Jeune est reçu par l'ascète Jean du mont Admirable quand il n'avait que six ans, pour monter sur sa première colonne à l'âge de sept ans[858]. Une autre Théopiste, la fille de Théodora de Thessalonique, est conduite au monastère à six ans[859]. Par ailleurs, à l'âge de cinq ans, les parents de Daniel le Stylite l'amènent avec des offrandes dans un couvent de Mésopotamie, mais l'higoumène n'accepte pas de le recevoir, parce que l'enfant était tout petit[860].

La littérature ascétique évoque également les enfants nés à la suite d'une faute commise par un moine ou une moniale, qui sont acceptés dans la communauté après la repentance de leurs parents. Dans un *apophtegme*, un vieillard tombé dans le péché avec une vierge revient au monastère de Scété portant son enfant sur une épaule, en disant devant tous : « Regardez cet enfant : c'est le fils de la désobéissance ». Le texte suggère qu'il recommence son ascèse en gardant son fils avec lui[861]. Le même sort est réservé aux enfants amenés au monastère avec la fausse accusation qu'ils seraient le fruit d'un péché commis par l'un des moines. Ainsi condamnée, Marie, surnommée Marinos à cause de son déguisement, restera trois ans devant les portes de son monastère avec son fils supposé, avant de rentrer dans la communauté avec cet enfant[862].

Les enfants et les jeunes de tous les âges entrés dans les monastères sont toujours nombreux. Les exemples sont abondants : Lazare de Galèsion à six ans, Sabas et Syméon de Lesbos à huit ans ou Nicolas Stoudite à dix ans commencent leur éducation dans les écoles

855 *Vie de Marie l'Égyptienne*, 3, *PG* 67, 3700, trad. p. 72.
856 *Vie de Fébronie*, 4, p. 370 ; 7, p. 372.
857 *Vie de Syméon Stylite l'Ancien par Théodoret*, 4, p. 166-167 ; *Vie de Syméon Stylite l'Ancien (syr.)*, 22, p. 92-93.
858 *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, 11-15, I, p. 11-14, trad. II, p. 16-19.
859 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 9, p. 84, trad. anglaise p. 171.
860 *Vie de Daniel le Stylite*, 3, p. 3-4, trad. p. 94-95.
861 *Apophtegmes Syst.*, 5, 40, I (SC 387), p. 280-283.
862 *Vie de Marie – Marinos (gr.)*, 12-17, p. 90-92, trad. p. 97-98. Théodora – Théodore doit élever un enfant dans une cabane en dehors de son monastère, pour être acceptée à nouveau avec celui-ci sept ans plus tard, cf. *Vie de Théodora - Théodore*, 11, *PG* 115, 677-680 ; 16, *PG* 115, 684-685.

monastiques[863]. Les jeunes reçus par Nicéphore Blemmydès dans son école devaient avoir moins de dix ans[864]. À douze ans, Macrine se décide pour la vie ascétique, tandis qu'au même âge la sœur de Théodore de Sykéôn est envoyée au monastère[865]. Théodore de Sykéôn lui-même commence sa vie ascétique à quatorze ans, Apollo, ascète égyptien du 4e siècle et Mathieu Ier de Constantinople à quinze ans, Épiphane de Chypre à seize ans[866]. Aucune limite d'âge ne peut être imposée pour recevoir les enfants. Le phénomène semble valable pour toute l'histoire du monachisme byzantin.

4.3.2. L'âge de la profession monastique

Si les situations qui déterminent l'âge de l'entrée dans le monastère connaissent une telle diversité, la question du noviciat et la transition vers la profession ascétique ne reste pas moins difficile. On doit distinguer dans la tradition monastique constantinopolitaine trois attitudes distinctes en ce qui concerne l'intégration définitive des enfants et des jeunes élevés dans le monastère et arrivés à l'âge adulte. La première imposait une période de noviciat et acceptait le droit des jeunes de décider de leur avenir ; même un éventuel retour dans le monde était accepté. La deuxième tradition, plus restrictive, laissait aux enfants un temps de formation jusqu'à l'âge de la profession, mais l'entrée au monastère était pratiquement irréversible, les jeunes pouvant y demeurer seulement avec l'obligation de devenir un jour moines. Selon une troisième coutume, il n'y avait pas de noviciat, car la tonsure et la profession étaient imposées à l'entrée.

Le premier modèle est proposé par Basile de Césarée. Il ne recommande pas que la profession monastique soit faite à un jeune âge, mais au moment de la pleine maturité. Selon lui, « on pourra admettre à la promesse de chasteté, promesse enfin sûre, formulée avec jugement et conviction personnelle, en plein exercice de la raison »[867]. Une lettre adressée à l'évêque Amphilohe de Iconium précise encore plus franchement que l'âge de la promesse doit se situer entre seize et dix-sept ans :

> *Mais nous n'approuvons ces promesses officielles que si elles sont faites après l'âge de raison ; car ce n'est pas les propos enfantins qui doivent certes être décisifs en cette*

863 *Vie de Lazare de Galèsion*, 3, p. 510, trad. p. 80 ; *Vie de Sabas*, p. 87, trad. [2], p. 15 ; *Vie de David, Syméon et Georges de Lesbos*, 9, p. 218, trad. 162 ; *Vie de Nicolas Stoudite*, 4, *PG* 105, 869-872, trad. p. 219. Sur l'âge minimum d'entrée aux écoles byzantines voir LEMERLE, *Le premier humanisme…*, p. 100.

864 *Typikon de Nicéphore Blemmydès*, 9, p. 93-95, trad. p. 1202-1203.

865 *Vie de Macrine*, 4-5, p. 152-161 ; *Vie de Théodore de Sykéôn*, 25, I, p. 22, trad. II, p. 24.

866 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 6-15, I, p. 5-13, trad. II, p. 8-16 ; *Histoire des moines d'Égypte*, 8, 3, p. 47, trad. p. 47 ; *Testament de Mathieu Ier de Constantinople*, [A] 2-3, p. 472-474, trad. p. 1633-1634 ; *Vie d'Épiphane de Chypre*, 8, *PG* 41, 33B.

867 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 15, *PG* 31, 956B, trad. p. 82.

> *manière, mais, si une jeune fille ayant dépassé les seize ou dix-sept ans, devenue maîtresse de ses pensées, après un long examen, si elle persiste et implore par ses prières d'être reçue, il faudra alors l'inscrire parmi les vierges et ratifier sa promesse et en châtier la transgression.*[868]

Tout d'abord, on remarque dans ce texte cet « âge de raison ». Pourtant, Basile impose une période de noviciat pour les enfants, qui correspond *grosso modo* à la période de leur formation scolaire. De plus, il met l'accent sur la liberté des jeunes d'opter à l'âge mature pour la vie monastique ou de retourner dans le monde. Quand l'entrée au monastère n'avait été déterminée que par la volonté de la famille, qui voulait assurer aux enfants une existence sûre, le choix personnel des jeunes est obligatoire : « il ne faut pas les admettre facilement, mais attendre que nous ayons cherché à connaître clairement leur propre dessein »[869]. Les parents n'ont donc pas le droit d'imposer à leurs jeunes filles l'habit monastique. Cette disposition est mentionnée dans un canon préservé en copte et puis en arabe, attribué au même auteur, signe qu'une telle pratique était répandue. L'argument invoqué par le canon est tout à fait simple et logique : on ne peut jamais punir un éventuel abandon de l'habit quand la résolution de le prendre n'avait pas été prise par la vierge même[870]. En ce qui concerne ceux qui ne veulent pas s'enrôler dans la vie monastique, Basile stipule qu'ils seront congédiés devant des témoins[871].

Les préceptes de Basile sont rencontrés dans la pratique, car les jeunes Cyrille de Scythopolis[872] et Théodore de Sykéon[873], élevés dans des milieux ecclésiastiques ou monastiques, reçoivent l'habit monastique après cette période de formation, à dix-huit ans. Avant eux, vers 437, Pierre l'Ibère avait pris l'habit à vingt ans, apparemment l'âge minimum de la profession selon Rufin[874].

Même si les renseignements sur les élèves n'ayant pas accepté la vie ascétique sont précaires, nous trouvons bon nombre de jeunes formés dans ces écoles qui changent de monastère, soit pour des motivations spirituelles, soit dans un contexte familial ou social, signe de leur relative liberté. Gérasime, élevé dans un monastère en Lycie, préfère à l'âge adulte rechercher la solitude en Palestine. Sabas, envoyé par ses oncles dans un monastère de Cappadoce, pour y être éduqué, refuse de revenir au monde et de s'occuper des terres familiales et fuit à Jérusalem. Au 8e siècle, Étienne, ascète au mont Selention, dans la région de

868 ID., *Lettres*, 199, 18, II, p. 156 = ID., *Canons*, 18, p. 120-121.

869 BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 199, 18, II, p. 157 = ID., *Canons*, 18, p. 121.

870 PSEUDO-BASILE DE CÉSARÉE, *Canons (ar.)*, 36, p. 256-257 : « Deswegen befehlen wir, dass niemand seine Tochter mit dem Gewande einer Jungfrau bekleiden soll, wobei sie es gelobt ; sondern sie soll sich selbst prüfen und für sich das Gelübde ablegen, damit die Sünde ihres Thun sauf sie allein falle, wenn sie fällt. »

871 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 15, *PG* 31, 956C, trad. p. 83.

872 *Vie d'Euthyme*, p. 71-72, trad. [49], p. 126-127 ; *Vie de Jean l'Hésychaste*, p. 216, trad. [20], p. 28.

873 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 24, I, p. 21, trad. II, p. 24.

874 *Vie de Pierre l'Ibère*, 50, p. 69 : « Our common father had been deemed worthy to the holy [monastic] habit, having already at that very time passed beyond the age of twenty years. »

Tiberioupolis (Stroumitza), en Macédoine, reçoit un jeune de treize ans, Théophile, confié par ses parents, pour l'éduquer et lui apprendre les Écritures saintes. Après trois ans, Théophile décide de rester avec les moines, mais dans une laure située à proximité. Lazare de Galèsion, élevé pendant presque douze ans dans différents monastères, décide de partir aux Lieux Saints pour devenir moine[875].

Le destin de ces jeunes élevés dans les monastères est parfois contradictoire, car il y avait parfois des conjonctures qui changeaient leur vie. Ainsi, Théodora de Kaisaris, la jeune fille du patrice Théophile, est élevée dans le monastère de Rhigidion jusqu'à l'âge où elle est obligée à épouser Christophe, le fils de l'empereur Constantin V. À cause de la mort de celui-ci dans les luttes contre les Bulgares, elle revient au monastère et revêt l'habit des moniales[876].

La liberté de choix qui doit être accordée aux enfants est argumentée encore une fois par Nicéphore Blemmydès : si les jeunes qui n'ont pas encore prononcé leurs vœux sont plus attirés par les plaisirs du monde que par la vie ascétique, il ne faut pas les encourager à s'engager définitivement dans la profession monastique. S'ils se décidaient, l'âge minimum de la profession monastique serait de vingt ans[877]. Un autre exemple nous est fourni par le monastère de Lips. Ici, l'âge minimum pour la réception de l'habit pour les filles venues depuis leur enfance était de seize ans[878]. Mais selon le *typikon*, une jeune arrivée à l'âge de la maturité, qui ne voulait pas y rester, avait le droit de récupérer ses propriétés et de revenir dans le monde[879].

Une deuxième attitude en ce qui concerne la formation des enfants est rencontrée dans les communautés stoudites. En suivant les préceptes de Basile de Césarée, Théodore établit l'âge minimum pour la profession monastique à seize ans[880]. La coutume était déjà bien répandue dans le milieu constantinopolitain, car Étienne le Jeune devient moine au même âge[881]. Néanmoins, Théodore ne laisse pas de liberté de choix aux jeunes : l'entrée de l'enfant au monastère est définitive. La règle est exprimée plus franchement dans le *typikon* de la Théotokos de Sûre-Espérance : la présence des jeunes filles dans le monastère ne peut avoir qu'une mauvaise influence sur le comportement des moniales ; mais quand celles-ci sont éduquées pour devenir

875 *Vie de Gérasime*, 1, p. 175 ; *Vie de Sabas*, p. 87-90, trad. [2]-[6], p. 15-18 ; DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 125-126 ; *Vie de Lazare de Galèsion*, 3-6, p. 510, trad. p. 80-83.

876 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 354-356.

877 *Typikon de Nicéphore Blemmydès*, 9, p. 95, trad. p. 1203.

878 *Typikon de Lips*, 18, p. 116, trad. p. 1271.

879 *Ibid.*, 18, p. 116, trad. p. 1271 : « In the case of those who do not choose to receive the tonsure, whether they came as minors or adults or were dedicated from infancy, it is possible for them to recover their property without the revenues, but not their money. »

880 THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, 489.45-48, II, p. 721.

881 *Vie d'Étienne le Jeune*, 12, p. 102-104, trad. p. 196-197.

membres de la communauté, elles y sont acceptées[882]. C'est le cas d'Euphrosyne même, entrée au monastère à un âge mûr, ou d'Eugénie Cantacuzène, tonsurée dès son enfance[883]. La même conception est observée dans le *typikon* de Nil Damilas : une moniale pouvait demander la réception de sa fille de moins de dix ans au couvent seulement si celle-ci voulait apprendre les lettres et devenir moniale. Dans ce cas, elle n'était pas impliquée dans les activités communes jusqu'à l'âge de treize ans, quand elle recevait l'habit de novice[884].

Cette période de noviciat / formation scolaire pour les enfants est ignorée dans un troisième groupe de monastères byzantins. Il s'agit probablement d'une influence du monachisme syrien, car dans le cas des ascètes syriens qui commencent la vie monastique très jeunes, une nette distinction entre leur entrée et le moment de la prise de l'habit reste difficile à observer. Dans la même pratique, Eupraxie est vêtue comme moniale à sept ans. La *Vie* de Théodore de Sykéôn mentionne une fille de huit ans qui appartenait à l'*ascétérion* de la Grande Église et qui avait déjà revêtu l'habit monastique[885]. Théodosie de Constantinople, martyre du premier iconoclasme, est amenée à sept ans dans un couvent, où elle est tonsurée. A six ans, la fille de Théodora de Thessalonique est tonsurée, recevant un nouveau nom, à savoir Théopiste[886].

Cet usage est justifié et légiféré au 7e siècle par le concile in Trullo. « Voyant l'Église devenir par la grâce divine plus forte et progresser toujours plus », dit le texte du canon 40 du concile, on peut descendre l'âge de la profession monastique jusqu'à dix ans[887]. L'argument invoqué est l'âge des diaconesses, qui avait été initialement fixé à soixante ans, mais qui avait été descendu à quarante. Le canon ne remet en question ni la capacité de choix du candidat, ni l'éventuelle punition en cas d'abandon. Le texte ne fait que confirmer une pratique déjà existante. Une certaine opposition de la part des moines plus rigoristes sur cet aspect n'est pas exclue, mais des éventuelles confrontations ne sont pas connues.

Il s'agit donc de trois traditions distinctes à l'égard de l'âge de la profession monastique pour les enfants. Tous les modèles coexistent à Byzance sans que la contradiction gêne, sans

882 *Typikon de la Théotokos de Sûre-Espérance*, 148, p. 97-98, trad. p. 1564 : « I absolutely forbid the admission of lay children for the sake of being educated and learning theirs letters or anything else. For I find that is a pernicious influence on the morals and habits of the nuns. … But if certain girls should wish to be enrolled among the nuns, but want first to be educated, and learn lessons which contribute to the monastic rule, with the intention of being tonsured years later and numbering among the nuns, I fully approve and consent. »

883 *Ibid.*, 9, p. 24-25, trad. p. 1526 ; 159, p. 105, trad. p. 1568.

884 *Typikon de Nil Damilas*, 5, p. 100, trad. p. 1470 : « Under no circumstances should you admit a woman with a little girl under the age of ten; but even then only if the child wishes to learn her letters and become a nun; for I forbid her to learn any other skill until she dons the novice's habit at the age of thirteen. »

885 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 95, I, p. 78, trad. II, p. 81.

886 *Vie d'Eupraxie*, 8-9, p. 729B-E ; *Vie de Théodosie de Constantinople*, 828, trad. p. 5 ; *Vie de Théodora de Thessalonique*, 9, p. 84, trad. anglaise p. 171 : « … after the conclusion of <the singing of> the entire *kanon*, that marvelous woman [sainte Théodora] had the girl tonsured by a pious man, and named her Theopiste »

887 *Concile in Trullo, Canons*, 40, p. 40-41, trad. p. 175-177.

clarification ultérieure. Dans une *Novelle*, Léon VI reprend la question et accepte aussi bien le canon de Basile de Césarée que celui du concile in Trullo. Il ajoute au problème de l'âge la coutume ancienne selon laquelle l'enfant-moine obtient le droit de disposer de ses éventuels biens seulement à seize ou dix-sept ans[888]. Le conflit entre l'âge de la profession monastique fixé par le concile in Trullo et celui de la maturité physique et sociale est évident. Il n'est résolu ni par les grands canonistes du 12e siècle, Théodore Balsamon et Jean Zonaras, qui dans leurs commentaires acceptent comme valide le texte du canon de Trullo[889], ni par Constantin Harménopoulos au 14e siècle, qui cite chacun des deux canons comme valable[890].

Nous pensons que la réponse à la question de l'âge de la profession monastique se trouve dans l'attitude de la société byzantine à l'égard du mariage. En acceptant l'âge de profession de dix ans, l'Église ne fait que suivre la pratique de la famille d'arranger très tôt le destin des leurs enfants, en leur imposant un chemin étroit. À Byzance, les alliances entre les familles aristocratiques étaient accomplies par le consentement réciproque des parties, légiféré par un acte notarial et suivi parfois par une domiciliation commune, qui conduisait parfois à la consommation du mariage avant l'âge prescrit. Pour contrebalancer cette pratique, Léon VI demande de ne pas organiser le cérémonial religieux si les fiancés n'avaient pas atteint l'âge légal de douze / quatorze ans[891]. En conséquence, l'Église décide que la bénédiction nuptiale doit avoir lieu en même temps que les fiançailles[892], en respectant toujours l'âge légal[893].

Mais la pratique condamnée reste en vigueur. Le synode patriarcal s'exprime à plusieurs reprises à ce sujet, en annulant le mariage d'une certaine Théodote mariée avant l'âge de sept ans[894], ou de la nièce de Démétrios Tornikès, mariée avec un garçon de treize ans[895], les fiançailles entre un garçon de neuf ans et une fille de cinq ans[896], le mariage d'une fille de huit ans dénoncée par sa mère[897] ou l'arrangement d'une autre fille d'onze ans, conclu avec la promesse que le mariage sera consommé à l'âge légal[898]. Tous ces arrangements de famille en

888 LÉON VI, *Novelles*, 6, p. 32-35.

889 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du concile in Trullo*, 40, *PG* 137, 653-656 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 399-400 ; JEAN ZONARAS, *Commentaires aux canons du concile in Trullo*, 40, *PG* 137, 656-657 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 399.

890 CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, *Ἐπιτομὴ*, 4, 1, *PG* 150, 117CD ; 6, *PG* 150, 164D.

891 LÉON VI, *Novelles*, 74, p. 262-265.

892 GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 834, p. 341.

893 *Nomocanon en 14 chapitres*, 13, 2, RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, I, p. 288 ; NICOLAS III GRAMMATIKOS, *Réponses à l'évêque de Zètounion*, 4, p. 338-339 = GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 990/4, p. 448 ; LAURENT, *Regestes*, IV, nos 1738/III/5, p. 519 ; 1762/11, p. 542 ; DARROUZÈS, *Regestes*, V, nos 2329, p. 273 ; 2431, p. 356.

894 GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 990/4, p. 448 ; 996/9, p. 451.

895 LAURENT, *Regestes*, IV, n° 1232, p. 37.

896 DARROUZÈS, *Regestes*, V, n° 2106, p. 79.

897 *Ibid.*, n° 2125, p. 94.

898 *Ibid.*, n° 2122, p. 92.

dehors de la loi sont critiqués aussi par Démétrios Chomatianos, qui note le cas d'une fille déjà mariée deux fois avant l'âge de la puberté, le deuxième mariage étant consommé, et par Jean Apokaukos[899]. Les exemples montrent un désir constant des familles aristocratiques d'assurer rapidement le destin de leurs enfants. La même attitude s'exprime dans la pratique de les consacrer très tôt à une carrière ecclésiastique ou monastique.

La suppression du noviciat et l'équivalence faite entre l'entrée dans le monastère et la profession ne relèvent que d'un mimétisme ecclésiastique de cette coutume sociale bien répandue. L'entrée était vue comme un engagement définitif, et l'habit monastique était en conséquence imposé. La législation canonique sur le mariage suggère la même approche : deux décisions synodales de l'époque du patriarche Jean Xiphiline imposent la superposition des fiançailles et du mariage[900]. Le but était la création d'empêchements canoniques contre les fiançailles comprises comme mariage. Mais de telles résolutions n'ont fait que justifier l'idée d'une précocité spirituelle de l'enfant qui, à dix ans, était considéré comme apte à embrasser définitivement la vie monastique.

Pour les monastères cénobitiques, ouverts à tous, l'âge minimum de la profession reste donc fixé à dix ans, tandis que le courant ascétique, plus exigeant, le propose après dix-huit ans. Cette liberté de choix exprime bien deux modalités complémentaires de pensée et d'agir dans le monachisme byzantin.

Établir des règles strictes et tirer de conclusions univoques sont des procédures difficiles à appliquer pour le destin des enfants dans les monastères byzantins. En effet, un courant qui s'oppose à leur présence dans les communautés est complété par un autre, apparemment plus permissif, mais qui ne leur laisse souvent aucune possibilité de choix. Si les monastères les acceptent, les enfants peuvent entrer à n'importe quel âge. Poussés par un besoin d'éducation ou par nécessité, motivés sur le plan spirituel ou seulement envoyés par leurs parents au monastère, tous ces jeunes commencent à mener une vie commune à un bas âge. Ils sont parfois soigneusement élevés, introduits dans le programme du couvent et conduits à la profession monastique soit très vite, soit après une période de noviciat. Chaque monastère impose ses propres règles à l'égard des jeunes. Les enfants, ou surtout leurs parents ne doivent que trouver l'endroit et la communauté qui répondait le mieux à leurs aspirations.

899 DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Πονήματα διάφορα*, 9, 1, p. 53 ; JEAN APOKAUKOS, *Lettres*, 10, p. 68-70.
900 GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 896-897, p. 381-382.

CHAPITRE 5 : FAMILLE OU MONASTÈRE ? LA CONVERSION MONASTIQUE FACE À LA VIE DE FAMILLE

Le rejet du mariage et de la vie de famille est le trait le plus visible du monachisme. Si concernant la pauvreté, l'obéissance ou la stabilité des moines on constate une certaine diversité d'opinions et de pratiques, sur la continence il n'y a pas de doutes ou de controverses : le moine est par excellence celui qui vit seul. Par rapport au modèle social habituel, on peut définir d'une manière claire son statut à l'aide de cette absence de mariage et de tout lien d'ordre familial.

Pour les moines chrétiens, les arguments invoqués pour justifier leur choix se trouvent dans les Écritures, où l'on repère les justifications du refus ou de l'abandon de la famille. Dans un texte bien connu, le Christ loue ceux qui se sont faits eux-mêmes eunuques pour le royaume des cieux[901]. Dans un autre, probablement le plus radical, il demande à ses disciples non seulement de le suivre, mais aussi de haïr ses proches, ou plutôt de les haïr pour pouvoir le suivre : « Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père, et sa mère, et sa femme, et ses enfants, et ses frères, et ses sœurs, et même aussi sa propre vie, il ne peut être mon disciple »[902]. Paul ajoute dans sa première épître aux Corinthiens qu'il est bon pour ceux qui ne sont pas encore mariés de rester comme lui, donc dans l'état de continence, et souligne également que ne pas marier une fille vaut mieux que la marier[903].

Même si cette approche sur la famille n'est pas la seule dans les textes sacrés, une partie de la pensée chrétienne commence dès les premiers siècles à mettre la virginité sur une place privilégiée, supérieure au mariage et à recommander la continence à l'intérieur de la famille.

---

901 *Mat* 19, 12.

902 *Luc* 14, 26. Puisque une lecture littéraire du mot *haïr* est contraire à l'esprit de l'Évangile, il faut le comprendre *aimer moins*, comme le suggère les textes parallèles (*Mat* 10, 37-38 ; *Mar* 10, 29), ou plutôt *sacrifier tous ce que tu aimes le plus*.

903 *1 Cor* 7, 8 ; 7, 38.

La littérature ascétique de cette période, le mouvement encratite ou certains éléments de la législation canonique nous donnent une image suggestive du succès de cette mentalité dans l'Antiquité tardive.

Un bon exemple nous est donné au 4e siècle par le jeune Amoun qui, avant de fonder la colonie semi-anachorétique de Nitrie, en Égypte, est obligé par ses parents de se marier. Mais dans la chambre nuptiale, Amoun présente à sa femme les avantages de la chasteté, pour la convaincre de fuir le monde. Il invoque comme arguments le texte de la lettre de Paul et d'autres écrits spirituels, en persuadant sa jeune femme de garder ensemble, en secret, leur virginité. Selon le texte grec de l'*Histoire des moines d'Égypte*, Amoun reste encore certains jours avec elle, puis il part au désert, tandis que sa femme transforme leur maison en monastère. Pallade ajoute que pendant dix-huit ans l'ascète visitera deux fois par an sa maison, en maintenant une sorte de mariage spirituel qui continuait le premier mariage. En revanche, dans la version latine de Rufin, Amoun attend quelques ans la mort de ses parents, en gardant le mariage chaste, alors que selon Socrate de Constantinople les deux se consacrent ensemble à la vie érémitique, mais en vivant sous le même toit jusqu'à leur séparation définitive[904]. Sans connaître la vérité sur ce départ, on observe dans ces textes les diverses variantes de la transformation « monastique » de la vie de famille : abandon de la maison par l'un de deux époux ; accord mutuel et décision de transformer l'union sociale dans une famille nouvelle, spirituelle ; mariage blanc comme préparation à la solitude ; vie monastique commune en dehors de la société ; ascétisme individuel dans des endroits différents.

Nous rencontrons toutes ces possibilités à Byzance, qui conservera fidèlement la pensée antique, même si l'enthousiasme ascétique des premiers siècles chrétiens sera souvent diminué. La nécessaire rupture entre le futur moine et sa famille, l'esprit d'influence monastique qui domine parfois la famille jusqu'à la fin de vie, ou la construction d'une relation nouvelle entre les époux, cette fois à l'intérieur de la vie monastique, sont relatés par les textes ecclésiastiques ou historiques dans toute la complexité du phénomène. Nous rencontrons ainsi des renseignements intéressants en ce qui concerne à la fois la réception sociale du monachisme et l'influence de la société dans les milieux monastiques. Les pages qui suivent mettent en exergue les principaux traits de la pensée byzantine à ce sujet.

---

904 *Histoire des moines d'Égypte*, 22, 1-2, p. 128-129, trad. p. 120 ; PALLADE, *Histoire lausiaque*, 8, 1-5, p. 40-45 ; TYRANNIUS RUFINUS, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, 30, éd. E. SCHULZ-FLÜGEL (PTS 34), Berlin - New York 1990, p. 375 ; SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, 4, 23, 2-11, III (SC 505), p. 80-85. Voir une analyse de ces différentes variantes du texte dans ELM, *"Virgins of God"…*, p. 325-326.

5.1. Refus du mariage

À Byzance, le mariage n'est pas en général une option personnelle, mais une affaire de famille. Les jeunes ont rarement l'occasion de choisir eux-mêmes un partenaire de vie, car ils doivent seulement accepter la variante proposée par leurs parents, parfois à un très bas âge. Dans ces conditions, le refus du mariage était un acte de courage, surtout de la part d'une fille. En revanche, un bon nombre de textes hagiographiques relatent des attitudes fermes à ce propos. Il faut voir dans ces récits à la fois une réalité exceptionnelle et la représentation d'une réalité envisagée. Néanmoins, les auteurs monastiques ne cesseront pas, pendant toute la période byzantine, de reprendre le thème du refus du mariage et de le présenter d'une manière enthousiaste.

5.1.1. Une recommandation monastique

Le désir pour la vie ascétique est alimenté d'une manière constante par la littérature monastique avec des exemples mobilisateurs et utiles à l'âme. Le premier modèle bien connu est celui de Thècle, qui abandonne sa maison et sa condition sociale pour suivre l'apôtre Paul. Provenant d'une famille illustre, elle avait été promise à Thamyris, le plus fortuné homme de la ville d'Iconium, mais elle décide de rester près de l'apôtre pour écouter ses paroles, et puis de le suivre[905]. L'exemple de Thècle fera plus tard carrière dans toute la littérature ascétique. Entre les vierges qui font l'éloge de la pureté de l'âme et du corps dans le *Banquet* de Méthode, seule Thècle reçoit la couronne la plus « belle » et la plus « touffue », car elle avait brillé au premier rang parmi toutes les autres. Synclétique est considérée par l'auteur de sa *Vie* comme disciple de la sainte : « toutes deux n'avaient en effet qu'un seul époux : le Christ, et pour les conduire à l'Époux, un seul guide : saint Paul ». En même temps, selon Grégoire de Nyssr, le « nom secret » de sa sœur Macrine était celui de Thècle, car il avait été indiqué trois fois par un ange apparu en rêve à leur mère, avant la naissance de Macrine[906].

Dans l'hagiographie monastique, le choix de la vie ascétique ne reste pas au niveau du discours. Malgré les larmes de ses parents, Synclétique refuse le mariage, puis elle se consacre

905 *Actes de Paul et Thècle*, 7-8, p. 240-241, trad. p. 1131 ; *Vie de Thècle*, 3, p. 180-181.

906 MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*, 11.57-58, p. 308-309 ; *Vie de Synclétique*, 1.47-65, p. 187-188, trad. [8], p. 23 ; *Vie de Macrine*, 2, p. 142-149. Pour une analyse de l'influence de Thècle sur le mouvement ascétique ultérieur voir *Vie de Macrine*, p. 146-147, n. 2 ; L. HAYNE, « Thecla and the Curch Fathers », *Vigiliae Christianae* 48, 1994, p. 209-218 ; M. PESTHY, « Thecla among the Fathers of the Church », dans J. BREMMER (éd.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen 1996, p. 164-178 ; S.J. DAVIS, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (OECS), Oxford 2001.

définitivement à l'ascèse après la mort de ceux-ci[907]. Son frère s'était déjà enfui de la maison paternelle « comme un oiseau d'un piège » à vingt-cinq ans, lorsque tout était prêt pour son mariage, « en changeant l'épouse terrestre avec la parfaite et libre communion des saintes »[908]. Fils unique et héritier de sa famille, Malchus, moine syrien du 4e siècle, refuse les desseins de ses parents et préfère la vie d'ascèse dans un petit monastère du désert de Chalcis[909]. Pour Salaphta, une jeune fille que Porphyre de Gaza songeait à marier, le baptême est déjà une union sacrée avec le Christ et aucun époux terrestre ne peut le remplacer[910]. Georges de Choziba, quant à lui, adopte aussi la solution de la fuite devant la résolution des parents de le marier avec sa cousine[911]. La variété géographique de ces exemples nous donne une image de la large diffusion de ce *topos* hagiographique et de ce courant de pensée de l'Antiquité tardive[912].

En continuant cette tradition, les textes byzantins lient parfois le départ au monastère avec le refus du mariage. Envoyé à dix-huit ans par ses parents à la maison d'une fille choisie pour devenir sa femme, Grégoire le Décapolite se décide subitement pour la vie ascétique[913]. Basile, le frère de Paul le Jeune, refuse l'offre d'un bon mariage et abandonne sa mère veuve pour partir au mont Olympe et se consacrer à l'ascèse[914]. Au 14e siècle, Maxime le Kausokalybitès et Romylos de Vidin abandonnent également la maison parentale alors que leurs familles faisaient les préparations du mariage[915].

Les conséquences de ce départ pour la famille abandonnée sont facilement imaginables. Néophyte le Reclus nous donne en quelques lignes un portrait de la tristesse, des larmes, mais aussi des essais faits par les parents pour retrouver leur fils perdu. Le futur ascète présente lui-même son départ : fiancé à dix-huit ans, il adopte après sept mois la solution de la fuite pour échapper au dessein des parents. Retrouvé dans le monastère où il était caché, et obligé de revenir à la maison, Neophyte réussit à imposer sa volonté et à annuler le mariage. Une solution normale d'un point de vue social et moral, on pourrait dire aujourd'hui, mais rarement rencontrée à l'époque dans la pratique, à cause de l'autorité presque toute puissante des parents.

---

907 *Vie de Synclétique*, 1.65-76, p. 188-189, trad. [9], p. 24.
908 *Ibid.*, 1.32-36, p. 186, trad. [5], p. 22.
909 *Vie de Malchus*, 3, 1, p. 188-189.
910 *Vie de Porphyre de Gaza*, 101, p. 77-78.
911 *Vie de Georges de Choziba*, 2, p. 97-98, trad. p. 36.
912 Sur la virginité dans l'Antiquité tardive voir A. CLARK, « Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity », *ATR* 63, 1981, p. 241-243 ; E. CASTELLI, « Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity », *JFSR* 2/1, 1986, p. 61-88 ; EAD., « 'I Will Make Mary Male': Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity », dans J. EPSTEIN, K. STRAUB (éds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Londres 1991, p. 29-49.
913 *Vie de Grégoire le Décapolite*, 3, p. 64-67.
914 *Vie de Paul le Jeune*, 2, p. 21-22.
915 *Vie de Maxime le Kausokalybitès par Théophane*, 2, p. 68-69, trad. p. 453 ; *Vie de Romylos*, 2, p. 117.

Pour les filles, l'idée d'un accord de la famille pour leur départ au monastère est encore plus difficile à envisager. La seule solution raisonnable était la fuite, comme le fait une tante de Georges Sphrantzès, jeune fille déjà fiancée, convaincue à Lemnos par la moniale Thomaïs de se consacrer à la vie ascétique[916]. Selon plusieurs textes hagiographiques, pour ne pas être retrouvées, les jeunes filles adoptent parfois des habits d'hommes et entrent dans des monastères de moines. Le thème de ce déguisement pour des motivations ascétiques reprend encore une fois le modèle de Thècle et d'autres femmes des premiers siècles chrétiens, comme É. Patlagean l'a montré[917] : pour échapper au projet de son père de la marier avec un riche personnage, Euphrosyne abandonne sa maison vêtue d'habits d'homme[918] ; Apollinaria, devenue plus tard le moine Dorotheos, exprime clairement devant ces parents son désir d'embrasser la vie monastique[919] ; Eugenia, à son tour, refuse le mariage proposé par son père et trouve aussi la solution du déguisement[920].

Le rejet du mariage prend une tournure tragi-comique lorsque la décision est retardée jusqu'au jour même de la célébration. Si les textes hagiographiques évoquent rarement le rituel ecclésiastique ou l'accord entre les familles intervenu à cette occasion, ils insistent en revanche sur la nuit qui suit ou sur l'attente de la première nuit de vie commune. Le marié qui désirait la vie ascétique exprime enfin, dans ce contexte, son choix et la fuite est la meilleure modalité de l'accomplir. Ce retard dans la présentation claire du refus donne l'impression inattendue que ce n'est pas le mariage même qui soulève des problèmes au futur ascète, mais la virginité, qui doit être conservée par-dessus tout.

Les textes hagiographiques sont suggestifs. Anbâ Hadrâ, moine et puis évêque de Syène (aujourd'hui Assouan) à la fin du 4e siècle, est marié à dix-huit ans par ses parents avec une jeune fille de leurs proches parents. Mais le jeune refuse le mariage dans la nuit de la célébration : « Lorsque le moment d'entrer dans l'intérieur de l'appartement fut arrivé, il appuya sa tête à la muraille, s'excusa et dit : Je suis malade. »[921] Puis en pensant à une vie consacrée à Dieu, il trouve refuge dans un monastère. La même image est conservée dans la légende d'Alexis, l'homme de Dieu. Dans la nuit de son mariage, entré dans la chambre nuptiale, Alexis ne trouve que la solution de converser un peu avec sa mariée, « lui disant ce que les

916 GEORGES SPHRANTZÈS, *Chronique*, 18, 4, p. 48-49.

917 É. PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali*, 3e série, no 17, Spoleto 1976, p. 597-623, ici p. 607-612.

918 *Vie d'Euphrosyne - Smaragdus*, 3-6, p. 196-198.

919 *Vie d'Apollinaria - Dorotheos*, p. 152-153. L'histoire d'Hilaria, proche de celle d'Appolinaria, présente la départ de la première dans un contexte semblable, voir *Vie d'Hilaria – Hilarion*, p. 70

920 *Vie d'Eugenia - Eugenios*, p. 2. Sur Eugenia – Eugenios, voir aussi H. DELEHAYE, *Études sur le légender romain. Les saints de novembre et de décembre* (SH 23), Bruxelles 1936, p. 171-186

921 *Synaxaire copte*, *PO* 13 (3.3), p. 430-431.

circonstances lui inspiraient », de lui mettre à la main son anneau et puis de s'enfuir en cachette de tous, pour commencer sa nouvelle vie[922]. Sans donner de nombreuses explications, Eusébie devenue plus tard Xénie abandonne la maison parentale au moment où tout était préparé pour le mariage, en changeant ses vêtements avec des habits d'homme[923]. Selon Jean d'Éphèse, le départ de Marie l'anachorète a lieu pendant les préparations de son mariage[924]. Le thème de la fuite est aussi rencontré dans les textes hagiographiques tardifs comme les *Vies* de Constantin le Juif et d'Euphrosyne la Jeune. Le premier abandonne sa femme la nuit du mariage attiré par la foi chrétienne, la deuxième profite des préparations culinaires de la fête pour partir à la rencontre de son « vrai Époux »[925].

Le destin glorieux de certains jeunes fils et filles entrés au monastère en refusant le mariage n'exclue pas les difficultés inhérentes à cette renonciation. La *Vie* d'Irène de Chrysobalanton mentionne une jeune femme de famille noble originaire de Cappadoce qui avait renoncé à son fiancé et était arrivée au monastère de la sainte, à Constantinople. Le regret pour la décision prise est si fort que la moniale perd son contrôle et commence à invoquer avec une voix forte le nom de son ancien aimé. L'auteur justifie cette attitude non-monastique par les machinations du diable[926]. L'historiette, mise en rapport avec d'autres cas similaires, nous donne une image de la tension existante entre une vocation juvénile et les tentations du monde abandonné.

5.1.2. Le cadre social

Selon certaines sources, les circonstances du départ au monastère sont parfois liées à des motivations très pratiques, comme un projet raté de mariage. Il est intéressant d'étudier le cas des deux saintes moniales entrées au couvent après l'échec de leur participation aux « concours de beauté », évènements organisés aux 8e-9e siècles pour trouver la meilleure mariée du futur empereur[927]. Il s'agit de Cassia, la plus connue femme hymnographe et poétesse byzantine,

---

922 *Vie d'Alexis l'homme de Dieu* A, 2, p. 245 ; *Vie* B, 3, p. 82-83. Sur Alexis l'homme de Dieu (5e siècle, *BHG* 51-56, *BHO* 36-44), voir C.E. STEBBINS, « Les origines de la légende de Saint Alexis », *Revue belge de philologie et d'histoire* 51, 1973, p. 497-507 ; S. CONSTANTINOU, « Family in the Byzantine Greek Legend of Saint Alexios, the Man of God », dans BRUBAKER, TOUGHER, *Approaches to the Byzantine Family*, p. 273-284 ; R. DORAN, *Stewards of the Poor: The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa* (CSS 208), Kalamazoo 2006, p. 1-38.

923 *Vie d'Eusébie*, 5, p. 108.

924 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 28, *PO* 89 (18.4), p. 561.

925 *Vie de Constantin le Juif*, 9, p. 631 ; *Vie d'Euphrosyne la Jeune*, 5, p. 683B-C.

926 *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, 13, p. 52-55.

927 Sur les « concours de beauté » à Byzance voir W.T. TREADGOLD, « The Bride-shows of the Byzantine emperors », *Byz* 49, 1979, p. 395-413 ; L. RYDEN, « The Bride-shows at the Byzantine Court - History or

fondatrice d'un monastère à Constantinople, et Irène, moniale et puis abbesse de Chrysobalanton. La première est l'héroïne d'un épisode célèbre passé pendant le concours organisé vers 821 pour Théophile : lorsque celui-ci adresse à la jeune les mots : « De la femme, le pire », Cassia donne une bonne réplique théologique : « Et de la femme, le meilleur »[928]. Quant à Irène, elle participe au concours organisé en 855 par l'impératrice Théodora pour son fils Michel III[929]. Le départ au monastère a lieu dans les deux cas immédiatement après la fin du concours, malgré le fait que les candidates évincées se mariaient souvent à des hauts dignitaires de la cour. La *Vie* d'Irène justifie le geste par le désir ardent de la jeune pour la vie ascétique, sans oublier la prophétie d'Iôannikios sur son destin. Sans pouvoir élucider les circonstances précises de ce changement si radical d'attitude, on doit observer simplement le refus ferme d'un mariage qui ne correspond pas au dessein envisagé.

Par ailleurs, le monastère est choisi comme une dernière solution devant un mariage indésirable ou un statut social défavorable. Une jeune fille convoitée par Nicéphore Ier entre au début du 9e siècle dans la vie monastique afin d'échapper aux pressions de l'empereur. Le fait semble être tout à fait normal à l'époque, car la *Vie* d'Euthyme de Sardes présente comme motif de son premier exil la consécration monastique de cette fille. Plus probablement, Euthyme avait été compromis dans le contexte de la révolte de Bardanès Tourkos[930].

Les jeunes mariés à un bas âge et rapidement restés veufs font parfois, pour des raisons diverses, le même choix. C'est en général le cas des jeunes veuves, qui reprennent ainsi le modèle de Macrine, la sœur de Basile de Césarée[931]. Après la mort de son époux, Théodora de Kaisaris préfère se retirer dans un monastère. Une notice du *synaxaire* de Constantinople identifie ce mari avec Christophe, le fils de l'empereur Léon III (de fait, Christophe est le nom de l'un des fils de Constantin V). Théodora refuse aussi de contracter un deuxième mariage avec un

---

Fiction ? », *Eranos* 83, 1985, p. 175-191 ; M. VINSON, « The Life of Theodora and the Rhetoric of the Byzantine Bride Show », *JÖB* 49, 1999, p. 31-60.

928 PSEUDO-SYMÉON, *Chronographie*, p. 624.17-625.5 ; LÉON LE GRAMMAIRIEN, *Chronographie*, 213.8-19. Sur Cassia († vers 867, *PmbZ* 3637), voir S. PÉTRIDÈS, « Cassia », *ROC* 7, 1902, p. 218-244 ; A. TRIPOLITIS, *Kassia: The Legend, the Woman, and Her Work*, New York 1992 ; A.M. SILVAS, « Kassia the Nun c. 810-c. 865: an Appreciation », dans GARLAND, *Byzantine Women…*, p. 17-39.

929 *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, 3, p. 8-13. Sur Irène de Chrysobalanton († vers 832, *BHG* 952, *PmBZ* 1452), voir aussi R. JANIN, « Irène », *BiblSanct* 7, 885-886 ; MALAMUT, « La moniale à Byzance… », p. 66-68.

930 *Vie d'Euthyme de Sardes*, 4, p. 24-25, qui fait une petite description du rituel habitué : « Notamment, il vient au nom du Christ notre Dieu demander la main d'une jeune fille ; après l'avoir revêtue de l'habit, à sa demande, et lui avoir adressé la catéchèse prescrite par les canons, quand elle eut, selon la loi, formulé son consentement, il la présente, vierge pure, par la consécration du corps, au créateur et fiancé des âmes. »

931 *Vie de Macrine*, 4-5, p. 152-161. Malgré les discours sur la nécessité du mariage tenus par ses parents, Macrine reste à douze ans dans sa résolution de se consacrer à la vie ascétique, en invoquant comme arguments l'unicité du mariage et la fidélité qu'elle doit garder à son fiancé défunt.

frère de son mari, qui voulait la prendre pour femme[932]. Au milieu du 9e siècle, Démétrianos, jeune homme de quinze ans, a le même destin, lorsqu'il reste veuf après seulement trois mois de mariage. Selon sa *Vie*, écrite selon la rhétorique habituelle, l'option pour la vie monastique s'impose toute seule. Elle est présentée, d'un part, comme une acceptation des desseins inconnus de Dieu pour chacun d'entre nous, et d'autre part, comme une occasion d'approfondir l'éducation religieuse et les efforts ascétiques auxquels Démétrianos s'était consacré dès son enfance[933]. L'un des exemples les plus connus de jeunes veuves est celui d'Irène Choumnaina, la fille de Nicéphore Choumnos, retirée au monastère à seize ans, en 1308, après la mort de son mari Jean Paléologue, le troisième fils de l'empereur Andronic II. Irène avait été fiancée initialement à Alexis II Comnène de Trébizonde, mais celui-ci avait choisi une autre femme. Après deux tentatives échouées de mariage, elle se décide à prendre l'habit monastique, mais son geste doit être jugé en fonction de la forte influence de son guide spirituel, le métropolite de Philadelphie Théolepte[934], et peut-être de sa sœur ainée, déjà moniale. Irène prit dans la vie monastique le nom d'Eulogie et rebâtit le monastère du Christ Philanthrope à Constantinople, où elle devint abbesse[935]. Nous reviendrons plus tard au sujet des veufs et veuves, plus complexe que les vocations juvéniles présentées ci-dessus.

5.2. Abandon de la famille

Dans l'enthousiasme ascétique qui caractérise les premiers siècles chrétiens, le respect et l'appréciation gagnés par la continence et l'état de virginité sont devenus si importants qu'ils ont justifié parfois l'abandon de la vie de famille en faveur de la solitude et de la vie monastique. Cette ligne de pensée sera suivie plus tard à Byzance.

---

932 *Vie de Théodora de Kaisaris*, c. 355-356.

933 *Vie de Démétrianos*, p. 222.163-179.

934 Voir THÉOLEPTE DE PHILADEPLPHIE, *Lettres*, 1, p. 34-37, trad. française p. 43-45.

935 NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, 29, 21-24, III, p. 238-240 ; *Typikon du Christ Philanthrope*, p. 48, trad. p. 1386. Sur Irène - Eulogie Choumnaina († entre 1365 et 1370, *PLP* 30936), voir V. LAURENT, « Une princesse byzantine au cloître. Irène Choumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes *τοῦ Φιλανθρώπου Σωτῆρος* », *EO* 29, 1930, p. 29-60 ; ID., « La direction spirituelle à Byzance. La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina Palélogine avec son second directeur », *REB* 14, 1956, p. 49-86 ; A.C. HERO, « Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople », *BF* 9, 1985, p. 119-147 ; EAD., *A Women's Quest for Spiritual Guidance : the Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina*, Brookline (Massachusetts) 1986 ; D.M. NICOL, *The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250-1500*, Cambridge 1994, p. 59-70.

5.2.1. Une pratique habituelle ?

Les premières manifestations de cette idéologie sont rencontrés au sein du mouvement encratite[936], initié par Tatien au 2e siècle, des groupes ascétiques conduits par Marcion en Asie Mineure (3e siècle), Hiéracas en Égypte et Eustathe de Sébaste en Arménie (4e siècle) et de l'ordre des « fils et filles du pacte », très active en Syrie. Pour ces fidèles très engagés, la conversion au christianisme impliquait souvent la renonciation à la vie conjugale. Selon un apocryphe, une certaine Mygdonia, la femme de Charisios, met en pratique cette pensée sous l'influence de l'apôtre Thomas[937]. Il ne s'agit pas seulement de la continence à l'intérieur de la famille, mais d'un réel abandon. Le synode de Gangres nous donne au 4e siècle un important témoignage sur l'ampleur du phénomène, en mentionnant les femmes qui abandonnaient leurs hommes « par mépris de l'état de mariage »[938]. Certaines influences manichéistes ne sont pas exclues et la correspondance avec les messaliens, qui rejetaient également le mariage, s'impose de soi.

La législation civile byzantine et les textes hagiographiques expriment souvent la même approche du sujet : sans être clairement blâmé, le mariage est mis sur une place de nette infériorité par rapport à la vie monastique. Il peut être dissolu si seulement l'un des époux manifeste son désir pour la vie monastique. Selon les *Novelles* de Justinien, l'époux abandonné doit accepter *volens nolens* la résolution de son conjoint :

> *Mais si, tandis que le mariage subsiste encore, l'homme seul ou la femme seule entre dans un monastère, le mariage sera dissous sans répudiation.*[939]

Pour justifier ce choix, le législateur utilise une comparaison imparfaite : le départ pour la vie ascétique est regardé comme une mort, et dans cette logique les dispositions du contrat nuptial sur le décès d'un époux sont applicables en leur intégralité :

> *Le divorce s'opère pour un motif raisonnable lorsque l'un des époux embrasse la profession religieuse et veut vivre dans la chasteté : car nous avons dernièrement rendu une loi qui permet à l'homme et à la femme qui se voue à l'état monastique, de dissoudre le mariage et de se séparer de son époux en lui faisant signifier un libelle en forme de consolation, et qui statue que, quelques avantages que les parties aient stipulé en cas de mort dans leur contrat nuptial, ces avantages seront conservés à l'époux délaissé.*[940]

---

936 CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, 1, 71, 5 (SC 30), p. 102.
937 *Actes de Thomas (syr.)*, p. 251 ; *Actes de Thomas (gr.)*, 114, p. 225, trad. française, p. 97.
938 *Synode de Gangres, Canons*, 14, p. 95.
939 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 40 = *Basiliques* 4, 1, 11.
940 JUSTINIEN, *Novelles*, 22, 5 = *Basiliques* 28, 7, 4.

Cette solution d'influence monastique semble annuler le droit du deuxième époux de s'exprimer à ce sujet. Il est évident que dans la balance idéologique entre le monachisme et la famille, le premier sort gagnant : l'option pour la vie ascétique annule pratiquement les noces.

La législation ultérieure gardera ces dispositions, mais elle n'ignorera pas que ces demandes peuvent apparaître après une querelle ou un conflit mineur. La *Peira* accorde un délai de six mois avant la prise de l'habit par la femme qui avait abandonné la maison. Le mari pouvait donc essayer de la convaincre de revenir chez lui, sans que la femme soit tonsurée dans cet intervalle. L'époux avait la possibilité de la voir au monastère, « la flatter avec ses paroles et lui préparer une table ». Mais si la décision de la femme était définitive, elle devait recevoir sa dot et puis pouvait adopter l'habit monastique, situation tout à fait profitable pour les monastères[941]. Plus tard, Manuel Ier Comnène réduira l'intervalle de temps à trois mois[942].

Dans les textes hagiographiques monastiques, l'abandon de la famille est souvent signalé. Sozomène nous présente le cas d'un certain Aias, marié avec une belle femme et père de trois enfants, qui se sépara de sa famille pour vivre comme moine et puis pour se consacrer à la vie ecclésiastique dans la région de Gaza[943]. Basile de Séleucie mentionne Dionysia, la bénéficiaire d'un miracle de sainte Thècle, qui commence à renoncer « à mari, enfants, maison, en un mot à tout »[944]. L'un des exemples les plus connus de l'Antiquité tardive est celui de Dalmatios, officier dans la garde impériale, resté si impressionné par Isaac de Constantinople qu'il envoya sa femme et sa fille en Orient, pour s'attacher avec son fils Faustus au premier grand higoumène de la capitale[945].

Lorsque les textes hagiographiques évoquent l'abandon de la famille, ils essaient de le justifier d'une manière plus ou moins « canonique ». Pour Paul le Simple, qui avait surpris sa femme en adultère et était parti en cherchant le grand Antoine sans rien dire à personne, la procédure semble correcte. En effet, Paul ne fait que mettre en pratique le principe biblique sur la dissolution du mariage en cas d'infidélité[946]. D'une manière opposée, Théodora d'Alexandrie quitte sa maison après être tombée elle-même en péché[947]. Le geste est vu comme

941 *Peira*, 25, 4, p. 93, trad. A. LAIOU, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIe siècles* (TMM 7), Paris 1992, p. 130 ; CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, *Hexabible*, 6, 2, 17, p. 347.

942 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires au* Nomocanon en 14 chapitres, 1, 3, p. 40-41 = ZEPOS, *JGR*, I, p. 426 (*Coll.* IV, *Nov.* 79), trad. LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 130-131. Voir aussi à ce sujet *Ecloga*, 2, 9, 1-4. Cf. S. TROIANOS, « Το συναινετικό διαζύγιο στο Βυζάντιο », *Βυζαντιακά* 3, 1983, p. 9-21 ; K.G. PITSAKIS, *Τὸ κώλυμα γάμου λόγῳ συγγενείας ἐβδόμου βαθμοῦ ἐξ αἵματος στὸ Βυζαντινὸ δίκαιο*, Athènes - Komotini 1985, p. 90-92, n. 15.

943 SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 7, 28, 4-5, IV (SC 516), p. 214-217.

944 *Miracles de Thècle*, 46, p. 408-409.

945 *Vie de Dalmatios*, p. 697C-D.

946 *Histoire des moines d'Égypte*, 24, 1, p. 131-132, trad. p. 125.

947 *Vie de Théodora - Théodore*, *PG* 115, 669-672.

la meilleure solution pour une nécessaire purification spirituelle. Quant à Matrone, la justification donnée à sa fuite est l'attitude critique de son mari vis-à-vis de son enthousiasme religieux et l'interdiction de participer aux services liturgiques[948].

Tous ces motivations peuvent-elles justifier l'abandon de la famille, du mari ou, dans le cas de Matrone, aussi d'un petit enfant ? Pour la mentalité d'aujourd'hui, le geste est de plus en plus difficile à comprendre. Pour la pensée monastique de l'époque, par contre, rien de plus normal. Plusieurs textes considèrent que la vocation pour la vie monastique est plus importante que tous les autres aspects de la vie. On remarque dans ce sens le discours édifiant que Léontios de Néapolis met dans la bouche du jeune Syméon le Fou au moment de son entrée au monastère : il exige de l'higoumène Nikon de ne plus tarder la tonsure de son ami Jean, marié depuis seulement un an, pour ne lui pas donner l'occasion d'un éventuel changement de résolution :

> *Dépêche-toi, père, au nom du Seigneur, car mon cœur tremble fortement pour mon frère Jean. Il n'y a pas un an qu'il a épousé une femme très riche et jolie, et j'ai peur que la tendresse qu'il a pour elle ne le ravisse à nouveau et ne le retire de l'amour de Dieu.*[949]

Ce type de pensée exprime un ascétisme radical, en général accepté et promu dans le milieu ecclésiastique. Le regret pour l'abandon de l'époux n'est pas en général exprimé. L'une des rares exceptions est le cas d'un moine de Scété auquel on donne le conseil d'affaiblir son corps pour oublier sa vie antérieure de famille. On comprend ainsi que le souvenir de son épouse était encore très fort[950]. Plus souvent, on rencontre une attitude d'indifférence pour le destin de la famille démembrée. L'attitude du nouveau moine est expliquée par la préoccupation pour son propre destin spirituel et son nécessaire éloignement de l'ancien monde. En revanche, le problème est bien formulé dans un apophtegme qui fait référence au moine égyptien Carion. Après avoir abandonné sa femme et ses deux enfants, une famine survient dans la région et sa femme arrive au monastère en lui adressant une question simple, mais fondamentale : « Voilà que tu t'es fait moine, et c'est la famine. Qui donc nourrira tes enfants ? »[951]. Le moine prend donc le garçon avec lui, tandis que la mère garde seulement la fille. C'est une solution imparfaite, mais raisonnable pour les deux parties. Mais de telles approches, qui soulèvent des nombreuses questions, restent relativement rares et une sorte de déconsidération de la famille semble caractériser les textes monastiques.

---

948 *Vie de Matrone*, 4, p. 792, trad. p. 22.
949 *Vie de Syméon d'Édesse*, p. 64, trad. [5], p. 115-116.
950 *Apophtegmes* NAU, 174, p. 56-57, trad. p. 66.
951 *Apophtegmes Alph.*, Carion 2, *PG* 65, 249D-252A, trad. p. 164-165.

Cette image du premier monachisme reste-elle valable pour la période byzantine ? On constate d'abord que les sources hagiographiques continuent à mentionner l'abandon de la famille. Vers 788, à vingt ans, Hilarion le Jeune quitte sa femme et ses enfants pour se faire moine à Constantinople, au monastère de Xérokèpion[952]. Euthyme le Jeune laisse sa maison après seulement un an de mariage, vers 841, à l'âge de 18 ans, sans rien dire de son propos. L'auteur de sa *Vie* justifie la fuite par la naissance de sa fille Anastasia et donc l'accomplissement du but d'un mariage indésirable pour Euthyme. L'abandon est total, car il donne le premier signe de vie à sa famille plus de quarante seulement après son départ[953]. Un destin semblable est rencontré dans la *Vie* de Théodore de Cythère, au début du 10e siècle. Marié, père de deux enfants et diacre, le futur saint recherche une nouvelle forme de vie à Rome, où il revêt l'habit monastique, puis dans la région de Monembasía, en Péloponnèse, pour finir ses jours comme ermite dans l'île abandonnée de Cythère[954].

L'option pour la vie monastique continue donc de justifier l'abandon de la famille. Mais les adeptes de cette attitude sont toujours proscrits par l'Église. C'est le cas d'Eleuthère de Paphlagonie, au 10e siècle, qui sous l'influence encratite exaltait l'*apatheia* à l'intérieur du couple marié, dans les monastères mixtes ou dans les petits groupes ascétiques[955]. À la même période, une lettre du patriarche Théophilacte (933-956) adressée au tsar Pierre de Bulgarie signale l'existence d'un groupe d'hérésiarques, catalogués de Manichéens et Pauliciens, qui condamnaient le mariage[956]. Il s'agit du mouvement bogomile, très actif en Asie Mineure et surtout dans la presqu'île balkanique. Sur la question de la famille, la secte ne fait que de reprendre le mépris du mariage manifesté auparavant dans les courants encratites : se marier exclue automatiquement du royaume des cieux[957]. Malgré sa condamnation, le mouvement reste actif, car en 1143, deux évêques cappadociens, Léonce de Balbissa et Clément de Sasimes sont condamnés sous l'accusation de bogomilisme. Parmi d'autres pratiques, ils recevaient dans les monastères des postulants mariés sans l'accord des époux et enseignaient « que nul laïc ne fera son salut, quand même il pratiquerait toute sorte de vertu, s'il ne devient moine »[958].

---

952 Cf. MATANTSEVA, « La Vie d'Hilarion… », p. 18.

953 *Vie d'Euthyme le Jeune*, 6-7, p. 173-174, trad. p. 19-25 ; 16, p. 182, trad. p. 49.

954 *Vie de Théodore de Cythère*, 87-153, p. 284-286. Le même choix de l'abandon de la famille est rencontré au sujet de Dounale - Étienne le Confesseur, cf. *Vie d'Étienne le Confesseur*, 317-318.

955 J. GOUILLARD, « Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité », *REB* 36, 1978, p. 5-81, ici p. 8-13 ; 45-53 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, no 858, p. 353-354.

956 THÉOPHILACTE DE CONSTANTINOPLE, *Lettre sur les Bogomiles*, p. 90, trad. p. 100 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, no 789, p. 293-294.

957 COSMAS LE PRÊTRE, *Traité contre les Bogomiles*, 22, p. 93 ; 25, p. 106-110 ; 26, p. 112 ; EUTHYME DE LA THÉOTOKOS PÉRIBLEPTOS, *Lettre sur les Bogomiles*, p. 66.7-8 : *ὅστις οὐκ ἀφήσει τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, οὐ σώζεται*, trad. p. 159 ; p. 68.7, trad. p. 160 ; EUTHYME ZIGABÈNE, *Sur l'hérésie des Bogomiles*, p. 106.25-107.2.

958 GOUILLARD, « Quatre procès de mystiques à Byzance… », p. 39-43 ; 72-75 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, no 1012, p. 472-473. Sur la doctrine bogomile voir J. GOUILLARD, « Une source grecque du Sinodik de

L'un des cas bien connus de la période tardive est celui du diacre Théolepte, le futur métropolite de Philadelphie, qui abandonne en 1275, à vingt-cinq ans, sa femme et ses biens pour devenir moine, probablement sur le mont Saint-Auxence[959]. Le geste est toujours bien reçu et Matthieu Blastarès exprime cette appréciation du monde byzantin pour les gens qui choisissent la vie monastique : le monachisme est supérieur à la famille et la femme qui renonce au mariage est digne de louange[960].

Au-delà des motivations ascétiques, l'entrée au monastère d'une femme mariée est parfois comprise comme une dernière solution face au comportement critiquable de son époux. Les infidélités ou les mensonges de l'homme justifient le choix monastique de la femme. Selon l'histoire d'Euphémie d'Édesse et du soldat Goth, après l'échec total de son mariage et la punition de son mari, Euphémie retrouve le calme et la piété de sa maison, auprès de sa mère, en commençant une vie de jeûnes et de prières. Elle revêt probablement l'habit monastique[961]. Ce texte suscitera l'intérêt de Syméon Métaphraste et Nicéphore Basilakès. Dans un contexte socialement plus élevé, Théophanô, la première femme de Léon VI, préfère la retraite dans un régime de vie quasi monastique face à l'infidélité de son mari. Au 14e siècle, la femme de Cyprien, un noble de Thessalonique, abandonne son mari à cause de son caractère difficile. Les époux gardent de bonnes relations entre eux après leur divorce, car la femme devenue moniale fondera plus tard un couvent à Constantinople connu sous le nom de monastère de Cyprien, peut-être avec l'aide matérielle de son ex-mari[962]. Les choses se passent d'une autre manière entre Théodore Kalothétos et sa femme, devenue la moniale Hypomonè à la suite d'une fausse accusation d'adultère. Resté seul, peut-être mécontent de son nouveau statut, Théodore finit par tuer la mère de sa femme[963].

Ces derniers cas montrent qu'à côté des motivations spirituelles, les raisons sociales ont toujours joué un rôle important dans le processus de l'abandon de la famille par l'un des époux.

Boril : la lettre inédite du patriarche Cosmas », *TM* 4, 1970, p. 361-374 ; É. TURDEANU, « Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles », *RHR* 138/1, 1950, p. 22-52 ; A RIGO, « Il processo del bogomilo Basilio (1099ca); una reconsiderazione », *OCP* 58, 1992, p. 185-211 ; ID., *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di Messalianismo e Bogomilismo rivolte agli esicasti et di problema dei rapporti tra Esicasmo e Bogomilismo*, Florence, 1989 ; M. FRASSETTO, *Heretic Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus*, Londres 2007, p. 7-21.

959 THÉODORE CHOUMNOS, *Éloge de Théolepte de Philadelphie*, p. 200

960 MATTHIEU BLASTARÈS, *Syntagma*, Γ, 13, *PG* 144, 1184A-C ; M, 15, *PG* 145, 52C = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, VI, p. 178-179 ; 390-391.

961 *Histoire d'Euphémie et du Goth*, p. 199. Cf. CH. MESSIS, S. PAPAIOANNOU, « Histoires 'gothiques' à Byzance : *le saint, le soldat et le Miracle d'Euphémie et du Goth* (BHG 739) », *DOP* 67, 2013, p. 15-48, ici p. 25-26.

962 GEORGES SPHRANTZÈS, *Chronique*, 18, 3, p. 48-49 ; *PLP* 13918 ; JANIN, *Constantinople*, p. 291.

963 MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, II, n° 485, p. 238-240 ; DARROUZÈS, *Regestes*, VI, no 2988, p. 255-256.

Le rapport juste entre ces deux aspects est difficile à faire, chaque situation gardant à notre avis sa spécificité.

5.2.2. Une norme formulée à voix basse

Néanmoins, on constate que selon une bonne partie de la pensée ecclésiastique, ce courant monastique d'influence encratite semble rester marginal par rapport à la norme. Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Athanase d'Alexandrie ou Épiphane de Salamine s'expriment plusieurs fois en faveur d'un équilibre juste entre le mariage et l'état monastique[964]. Basile de Césarée s'inscrit dans la même ligne lorsqu'il analyse l'engagement monastique des gens mariés. En continuant l'œuvre législative du synode de Gangres[965], il impose l'accord réciproque préalable des époux. En cas de désaccord de la part de l'un des époux, Basile recommande le jeûne et la prière comme méthodes efficaces pour changer l'opinion de celui-ci, car « ceux qui s'obstinent dans le refus, Dieu agit parfois sur leur corps pour les obliger à céder au bon dessein »[966]. La prédilection pour la vie ascétique reste donc toujours en vigueur, mais l'institution de la famille est respectée.

Cette ligne de pensée est bien gardée dans le monachisme syriaque. Chez les syro-occidentaux, selon un corpus anonyme de *Règles* monastiques, l'évêque doit attentivement analyser le statut social du candidat, particulièrement s'il a une femme et des enfants ; car « le soin pour sa femme, pour ses enfants et pour sa place au milieu d'eux est supérieur à la vie monastique, et plus acceptable pour Dieu »[967]. Chez les syro-orientaux, les *Canons* attribués à Marutha de Maïpherqat introduisent d'autres éléments : si la femme du candidat n'agrée pas le départ de son époux, celui-ci ne sera pas admis dans le monastère ; si le candidat a des enfants, il ne sera pas reçu, même si sa femme accepte son dessein ; mais un homme qui est « persécuté »

964 IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, 1, 28, 1 (SC 264), p. 355 ; 3, 23, 8 (SC 211), p. 467-469 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, 7, 11, 63.3-64.2, SC 428, p. 202-203 ; 7, 12, 70.6-7, SC 428, p. 222-223 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Première lettre aux vierges*, II, p. 66 : « Et surtout refoulez aussi Hiéracas courageusement ; lui qui affirme que le mariage est mauvais puisque la virginité est meilleure. Cette méthode revient à dire que le soleil est mauvais parce que l'ange est préférable, est que l'homme est mauvais puisque le soleil est préférable. … Car ce n'est pas parce que le chiffre cent est plus gros, que soixante devient mauvais ; mais celui-ci est bon, et celui-ci est de beaucoup préférable. … Telle est la façon dont la virginité est préférable ; cela, en effet, nul ne le niera ; tandis que le mariage est admis par tous. » ; ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, 67, 1, 7 - 67, 2, 6, III, p. 133-134, trad. II, p. 317-318. Le sujet a été souvent abordé, voir notamment BROWN, *The Body and Society…* ; K. COOPER, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge (Massachussetts) 1999; D.G. HUNTER, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist's Controversy* (OECS), Oxford 2007.

965 *Synode de Gangres, Canons*, 14, p. 95.

966 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 12, *PG* 31, 948C-949A, trad. p. 77-78

967 *Règles anonymes pour les moines*, 3, p. 110.

par sa femme et qui l'avait déjà abandonnée à cause de son comportement, sera admis[968]. Dans le même milieu, les *Canons* du catholicos Īšōʿ Bar Nūn gardent ces dispositions : si l'un des époux veut embrasser la vie monacale, il ne peut l'accomplir sans l'accord de l'autre ; s'il a des enfants qui doivent être éduqués, et même des parents ou des frères qui ont besoin de son aide, il ne sera pas accueilli dans la communauté[969].

Par contre, dans le monachisme byzantin cette conception équilibrée est peu rencontrée. L'un des très rares textes monastiques qui interdisent la réception des femmes venues sans l'agrément de leurs hommes est le *typikon* de Nil Damilas[970]. Dans l'hagiographie, nous avons trouvé une seule situation pareille, celle de Cyrille le Philéote. Selon sa *Vie*, le processus de l'abandon de sa femme est très long : plus de quinze ans. Cyrille commence une vie ascétique d'abord dans la famille en imposant la continence, les jeûnes prolongés, les prières. Son épouse s'efforce de l'imiter dans la mesure du possible. Plus tard, après trois ans passés loin de la maison, sur un navire, Cyrille revient chez lui et présente à sa femme deux options précises : soit il se retire au monastère, soit il reste avec elle, mais sans travailler, avec le seul but de mortifier le corps et ses passions. Devant les supplications de sa femme, Cyrille décide de demeurer encore quelque temps avec elle, avant de se consacrer définitivement à la vie monastique. Le parcours du héros semble respecter les conseils de Basile de Césarée et l'abandon prend la forme d'un accord mutuel entre les époux.

Ces deux attitudes différentes par rapport à l'abandon de la famille imposent une analyse nuancée du phénomène. D'une part, on comprend bien la rhétorique monastique qui propose la fuite du monde. D'autre part, le respect pour l'institution du mariage reste un principe important en dehors du milieu monastique. Nous pensons que les deux courants ont toujours coexisté, et que la société byzantine a fini par les accepter ensemble. Comme dans le cas des enfants à la fois acceptés et chassés lorsqu'ils étaient envoyés au monastère, le monachisme et le mariage ne constituent que les deux versants de la même réalité sociale. Il faut les comprendre à cette aune.

5.3. Accord mutuel des époux

Si la volonté unilatérale de l'un des époux conduisait au type de dissolution familiale que nous avons examiné ci-dessus, l'accord des époux permettait encore plus facilement leur départ

968 PSEUDO-MARUTHA DE MAÏPHERQAT, *Canons*, 54, I, p. 100, trad. II, p. 83.30-34.

969 ĪŠŌʿ BAR NŪN, *Canons*, 17-18, p. 191-192.

970 *Typikon de Nil Damilas*, 5, p. 100, trad. p. 1470. Le texte exprime cette règle en analysant le cas particulier des esclaves qui n'acceptent pas la soumission totale envers leurs maîtres, attitude condamnée par le synode de Gangres, cf. *Synode de Gangres, Canons*, 3, p. 90.

au monastère. Le phénomène doit être lié au discours sur la continence à l'intérieur de la famille, un thème souvent rencontré dans la littérature chrétienne des premiers siècles.

5.3.1. La nouvelle famille

Dès les premiers siècles chrétiens, sur la base d'une recommandation de l'apôtre Paul[971], les courants ascétiques ont commencé à conseiller les couples de garder leur union chaste, comme une préparation pour l'imminent avènement du Christ ou un martyre non-sanglant de chaque jour. À la fin du 2e siècle, Pinythos de Cnossos impose la continence comme règle dans les familles de son diocèse[972], tandis que les *Actes* apocryphes de Thomas nous donnent l'un des premiers exemples dans lesquels le conseil est fait la nuit même du mariage de deux jeunes[973]. La légende chrétienne des îles Fortunées, datée du 5e ou 6e siècle, accepte l'union conjugale des époux seulement jusqu'à la naissance du deuxième enfant, puis elle recommande la chasteté pour tout le reste de la vie[974]. Il ne s'agit pas seulement d'un *topos* hagiographique[975], car les époux consacrés ensemble à la continence sont mentionnés dans la pratique. Dans une inscription funéraire isaurienne du 4e siècle, une femme est louée pour son amour « fraternel » envers son mari, tandis qu'à Laodicée Cécaumène, en Asie Mineure, une tombe fut érigée par un certain Miros qui avait accueilli sa nièce Tatis, à côté d'autres membres d'une famille encratite[976].

En revenant aux textes hagiographiques, le modèle de la famille convertie au monachisme est souvent rencontré. Au début du 5e siècle, la femme de Raboulla, disciple d'Alexandre l'Acémète, au-delà du fait qu'elle accepte le désir de son mari pour la vie ascétique, fonde elle-

971 *1 Cor* 7, 29 : « Voici ce que je dis, frères, c'est que le temps est court ; que désormais ceux qui ont une femme soient comme n'en ayant pas. »

972 EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 4, 23, 7-8, I, p. 204-205.

973 *Actes de Thomas (syr.)*, p. 148-156, trad. française [4]-[12], p. 1333-1341.

974 *Histoire de Zosime sur la Vie des Bienheureux Réchabites (gr.)* (*BHG* 1889-1890b), 11, 7, p. 66-67 ; *Histoire de Zosime sur la Vie des Bienheureux Réchabites (syr.)*, 11, 7, p. 122-125 : « Mais l'homme ne s'unit qu'une fois avec la femme. Après quoi ils ses séparent l'un de l'autre et vivent dans la pureté jusqu'à la fin de leur vie. Aucun d'eux ne se souvient de leur union, mais chacun est comme s'il avait grandi dans la virginité. C'est ainsi que nous nous comportons. »

975 Sur la continence familiale dans l'hagiographie de l'Antiquité tardive voir D. ELLIOTT, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993 ; A.P. ALWIS, *Celibate Mariages in Late Antique et Byzantine Hagiography*, Londres - New York 2011 ; EAD., « The Limits of Marital Authority: Examining Continence in the Lives of Saints Julian and Basilissa, and Saints Chrysanthus and Daria », dans P. ANDERSON (éd.), *Authority in Byzantium* (CHS-KC 14), Londres, 2013, p. 167-179.

976 A. WILHELM, *Griechische Grabinschriften aus Kleinasien*, Berlin 1932, p. 11 : *τὴν σεμνὴν φιλάδελφον ἔχον παράκοιτιν ἀρίστην* ; *Monumenta Asiae Minoris Antique, VII : Monuments from Eastern Phrygia*, éd. W.M. CALDER, Manchester 1956, n° 96, p. 19, cf. É. PATLAGEAN, « Familles chrétiennes d'Asie Mineure et histoire démographique du IVème siècle », dans *Transformation et conflits au IVème siècle ap. J.-C. Colloque organisé par la Fédération Internationale des Études Classiques, Bordeaux, 7-12 septembre 1970* (Antiquitas : Abhandlungen zur alten Geschichte 29), Bonn 1978, p. 169-186, ici p. 176.

même un monastère où elle demeure avec ses filles et ses servantes, après le partage des biens[977]. Selon une notice du *Synaxaire* de Constantinople, Nil d'Ancyre décide avec son épouse de se séparer l'un de l'autre. Il prend donc leur fils Théodule pour partir vers l'Égypte, tandis que sa femme reste dans un monastère de Constantinople avec leur fille[978]. En revanche, le récit du Pseudo-Nil du Sinaï laisse de côté cette première partie de la vie et mentionne seulement le voyage d'un autre Nil et de son fils au mont Sinaï et dans la Terre Sainte. Le texte, construit comme une narration romanesque dans laquelle les aventures du couple père - fils jouent le rôle central, finit par l'entrée au monastère de ceux-ci[979]. Pour Andronique et Athanasie, c'est la mort de leurs enfants qui engage le départ en Égypte, où l'homme devient disciple de Daniel le Scétiote, tandis qu'Athanasie se retire dans un monastère de femmes[980]. Quant à Xénophon et Marie, la rencontre avec leurs fils Arcadius et Jean, présupposés morts jusqu'à ce moment, mais en réalité devenus moines, joue un rôle essentiel dans la décision du couple[981]. Des cas pareils semblent être nombreux, car une *Novelle* de Justinien donne le cadre législatif de la dissolution du mariage « pour le désir de chasteté » des époux[982]. La législation ultérieure conservera ces dispositions[983].

À l'époque byzantine, deux cas méritent une attention spéciale. Le premier est celui de Théophane le Confesseur, qui décide avec sa femme de renoncer ensemble au monde après deux ans de mariage pur[984]. Théodore Stoudite fait avec cette occasion l'éloge de la chasteté à l'intérieur de la famille, et conseille les époux de respecter et sanctifier leurs corps par la continence[985]. Le deuxième cas est rencontré dans la famille même de Théodore : vers 782-783, son oncle Platon, déjà moine au monastère de Symboloi sur le mont Olympe, convainc deux de ses frères et son beau-frère Photeinos, fonctionnaire à la cour impériale, avec toute la famille de ce dernier, d'abandonner subitement leurs carrières et le monde, pour se dévouer à la vie ascétique. Ils fondent un monastère à Sakkoudion, sur le domaine de la famille, Platon devenant le premier higoumène. Théodore, l'aîné de Photeinos, lui succédera en 794. Théoctiste, la mère

977 *Vie d'Alexandre l'Acémète*, 20, p. 673, trad. p. 92-93.
978 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 217.
979 PSEUDO-NIL DU SINAÏ, *Récits sur les moines du Sinaï*, 7, 18-19, p. 52, trad. p. 134-135. Voir aussi Ch. MESSIS, « La mémoire de 'je' souffrant. Construire et écrire la mémoire personnelle dans les récits de captivité », dans ODORICO, AGAPITOS, *L'écriture de la mémoire…*, p. 107-146, ici 115-120.
980 *Vie de Daniel le Scétiote*, 7, p. 166-173.
981 *Vie de Xénophon et Marie*, 31, *PG* 114, 1042-1043.
982 JUSTINIEN, *Novelles*, 117, 10 ; 117, 12.
983 *Prochiron*, 11, 4, p. 146.
984 *Vie de Théophane le Confesseur par Méthode de Constantinople*, 19-21, p. 13-15 ; *Vie de Théophane le Confesseur par Théodore Stoudite*, 4, p. 270-271.
985 *Vie de Théophane le Confesseur par Théodore Stoudite*, 4, p. 270, trad. p. 271: « Que dire ? Nous qui sommes retenus par les liens du mariage, n'userons-nous pas de notre corps avec un sentiment de sanctification et de respect, voyant celui dont on fait maintenant l'éloge vivre pour Dieu en célibataire après son mariage ? Ne connaîtrons-nous pas un temps pour la continence et la prière ? »

de Théodore, « la bénie sœur de notre père », selon l'expression utilisée par le Stoudite[986], accompagnée de sa fille, se retire dans un monastère à Constantinople[987]. La décision provoque les larmes d'Euthyme, le plus jeune des frères de Théodore, qui demande à sa mère un petit délai avant d'accomplir la résolution. Mais Théoctiste cache ses sentiments et le menace de le mettre de ses propres mains dans un navire[988]. Cet épisode montre que la séparation des époux n'était pas si facile et que les enfants supportaient sûrement avec plus de difficultés l'évènement. Même dans ces conditions, la dissolution de la famille sociale et sa reconstruction spirituelle dans le milieu monastique restent des faits historiques et des thèmes hagiographiques favoris. On peut ajouter pour la même période l'information donnée par la *Vie* de Jean le Psichaïte : le futur saint entre avec son père et ses frères dans le monastère de la Source, à Constantinople, tandis que sa mère et sa sœur avaient été reçues dans un couvent de femmes[989].

La séparation des époux et l'entrée au monastère à la suite d'un accord mutuel sont aussi rencontrées dans les familles byzantines de la période des Paléologues. Dans son *typikon* pour le monastère de Lips, Théodora, la femme de Michel VIII, soulève la question de la retraite de l'une de ses deux filles, après un accord mutuel avec leurs maris[990]. Une décision du patriarcat de Constantinople datée de juin-juillet 1400 mentionne le moine Ignace Théologitès et son ancienne épouse, la moniale Macrine, qui avaient décidé ensemble quelque temps auparavant d'embrasser la vie monastique[991]. Plus compliqué est le cas d'une certaine Pépagoménè qui, après un certain nombre d'années de vie monastique, rompt l'accord mutuel de séparation, revient dans le monde et porte devant le tribunal son ex-mari Gérontios Proximos, devenu également moine. La femme demande un tiers de sa dot sous le prétexte que dans la nouvelle situation il faut appliquer la législation qui vise le départ au monastère d'un seul des deux époux, déjà mentionnée dans le sous-chapitre précèdent[992].

986 THEODORE STOUDITE, *Éloge de sa mère*, 1.2, p. 26, trad. p. 42.

987 *Ibid.*, 6-7, *PG* 99, 808B-D-809A ; 21, *PG* 99, 824B-C ; ID., *Éloge de sa mère*, 6.1-7, p. 29-30, trad. p. 45 ; *Vie de Théodore Stoudite* A, 5, *PG* 99, 121A-B ; *Vie* B, 5, *PG* 99, 240D-241A.

988 THEODORE STOUDITE, *Éloge de sa mère*, 7, p. 31, trad. p. 46.

989 *Vie de Jean le Psichaïte*, 2-3, p. 104-108.

990 *Typikon de Lips*, 40, p. 129, trad. p. 1271.

991 MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, II, n° 585, p. 407-410 ; DARROUZÈS, *Regestes*, VI, n° 3144, p. 384-385. Cf. TALBOT, « Late Byzantine Nuns », p. 108.

992 MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, II, n° 622, p. 458-460 ; DARROUZÈS, *Regestes*, VI, no 3183, p. 411.

5.3.2. Les monastères doubles

En rapport direct avec la conversion de la famille à la vie ascétique, le problème controversé des monastères doubles nécessite d'être également abordé[993].

Dans le monachisme primitif de type familial, la vie d'un couple qui gardait la continence était facilement transformée en un petit monastère double organisé autour de cette famille. Parfois, leur maison était le premier espace de cette nouvelle communauté. Autrefois, l'homme et la femme qui avaient abandonné leur foyer préféraient rester plus ou moins proche l'un de l'autre, pour s'aider en cas de nécessité. Dans ce contexte, un monastère double, vu comme un endroit qui n'imposait pas leur séparation totale, était le cadre idéal qu'ils cherchaient. Nous retrouvons cette situation dans un fragment de la *Vie* d'Hypatios : l'épouse d'Aquilas, un disciple du saint, demeure seule dans une cellule à une certaine distance de la communauté d'hommes qui avait reçu son ex-mari[994]. À Jérusalem, Mélanie la Jeune et son mari Pinien, consacrés et l'un et l'autre à une vie d'ascèse et de renonciations, restent dans un contact permanent[995]. Nous avons déjà mentionné aussi le monastère double fondé vers 524 par Thomas l'Arménien autour de sa famille[996].

Même si cette tendance est contraire à l'esprit du monachisme plus ascétique développé après le 4e siècle, le thème du couple resté ensemble dans la vie monastique continue à jouir d'une certaine popularité. Dans ce sens, le texte le plus suggestif est le récit d'Andronique et Athanasie, véritable adaptation hagiographique d'un thème romanesque de l'Antiquité. Douze ans après leur séparation, devenus moines, ils se retrouvent sur le chemin de Jérusalem allant vénérer les Lieux Saints. Athanasie, vêtue d'habits d'homme, n'est pas reconnue par son ancien mari. Avec l'avis de Daniel le Scétiote, ils décident de rester ensemble et demeurent encore douze ans dans la même cellule, sans qu'Andronique reconnaisse sa femme ! Au moment de la mort de celle-ci, Andronique comprend l'identité de son « compagnon ». Son discours est suggestif pour la forte liaison qui les avait unis pendant toute cette période[997]. L'historiette donne un paradigme de la réunification spirituelle du couple dans un milieu monastique. Les périodes

---

993 Sur les monastères doubles à Byzance voir J. PARGOIRE, « Les monastères doubles chez les Byzantins », *EO* 9, 1906, p. 21-215; S. HILPISCH, *Die Doppelkloster: Entstehung und Organisation*, Münster 1928 ; R. JANIN, « Le monachisme byzantin au Moyen Age. Commende et Typica (X^{e}-XIVe siècle) », *REB* 22, 1964, p. 5-44, ici p. 42-44 ; A.-M. TALBOT, « A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women », *GOTR* 30/1, 1985, p. 1-20, ici p. 5-7 ; D.F. STRAMARA, « Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries », *JEChrS* 6/2, 1998, p. 269-312.

994 *Vie d'Hypatios*, 18, 3, p. 132-133.

995 Mélanie demande à son « frère » Pinien de réunir quelques vierges dans le premier monastère qu'elle fonde, tandis qu'après la mort de celui-ci, la sainte commence la construction d'un monastère d'hommes autour de la chapelle où elle avait enterré son mari, cf. *Vie de Mélanie la Jeune*, 41, p. 206-207 ; 49, p. 222-223.

996 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 21, *PO* 82 (17/1), p. 290.

997 *Vie de Daniel le Scétiote*, 7, p. 174-179.

de douze années passées premièrement séparés et puis ensemble par les anciens époux suggèrent une égalité symbolique entre les deux types de vie monastique.

Néanmoins, les monastères doubles ne sont pas seulement apparus autour d'un couple qui avait décidé d'embrasser la vie ascétique. Parfois, des hommes et des femmes liés par les mêmes aspirations et pratiques ascétiques ont décidé de fonder de telles institutions. Dans le monachisme primitif, les « cohabitations spirituelles », souvent critiquées par les Pères de l'Église[998], donnent une première image du phénomène. Plus souvent, pères et filles, mères et fils, frères et sœurs ou différents membres de la même famille en sont les initiateurs. Au 4e siècle, le premier grand monastère double est celui de Pacôme, qui bâtit pour sa sœur et ses disciples un couvent « dans le village, à peu de distance des frères ». Il nomme un certain Pierre responsable de l'instruction spirituelle des moniales et établit des règles à suivre lorsque les moines étaient sollicités à exécuter des travaux à l'intérieur du couvent ou dans le cas de l'enterrement d'une moniale. Les dispositions sont gardées par son successeur Théodore[999]. La direction était unique, fait qui assurait l'unité des communautés. Le même système sera adopté par Schenoute à la tête d'une fédération de monastères de deux mille deux cents moines et mille huit cents moniales, « sans compter les novices et les serviteurs », selon la version arabe de sa *Vie*[1000], ou par le monastère égyptien de Baouit, fondé au 4e siècle par Apollo, où demeuraient aux 6e-7e siècles deux communautés, l'une d'hommes, l'autre de femmes[1001].

Selon Pallade, une communauté double avait été fondée sur le mont des Oliviers par Mélanie l'Ancienne et Rufin d'Aquilée[1002], une autre en Cappadoce par le moine Sisinnios[1003]. Selon Jérôme, Paula organise dans la Terre Sainte un autre monastère double[1004]. De telles communautés sont mentionnées dans le milieu syriaque[1005]. Selon Jean d'Éphèse, Susanne, supérieure d'un couvent de femmes en Égypte décide d'émigrer avec toute sa communauté en

998 JÉRÔME, *Lettres*, 22, I, p. 123-124; JEAN CHRYSOSTOME, *Les cohabitations suspectes* ; Voir aussi H. ACHELIS, *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu 1. Kor. VII*, Leipzig 1902; A. GUILLAUMONT, « Le nom des 'Agapètes' », *Vigiliae Christianae* 23, 1969, p. 30-37.

999 *Vie de Pacôme (gr.)*, 31-32, p. 278-279, trad. p. 175-176 ; *Vie de Pacôme (boh.)*, 195, p. 216 : « En outre, l'autre sexe réuni pour Dieu, c'est-à-dire les moniales, il les gouvernait par règlement et parole par l'intermédiaire d'un père juste qu'il leur désignait comme directeur, les gardant en toute sanctification selon les règles de feu notre père Pachôme. »

1000 *Vie de Schenoute (ar.)*, p. 331 ; SCHENOUTE, *Canons*, 258-260, p. 196-199. Cf. LAYTON, « Social Structure… », p. 26-27.

1001 J. MASPERO, « Rapport sur les fouilles entreprises à Bâouit », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 57/4, 1913, p. 287-301, ici p. 288-289.

1002 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 46, 5-6, p. 224-225.

1003 *Ibid.*, 49, 2, p. 240-241.

1004 JÉRÔME, *Lettres*, 108, 20, V, p. 185-186.

1005 Cf. JULLIEN, « Le monachisme féminin… », p. 72-74.

Palestine. Elle trouve d'abord un lieu à côté d'un monastère d'hommes, puis elle change son avis et organise son monastère dans un nouvel endroit[1006].

La procédure de la création d'un monastère double est bien décrite dans la *Vie* d'Éphrem, un higoumène égyptien du 6e siècle. Reconnu pour ses vertus et entouré par des nombreux disciples, l'ascète est sollicité pour construire aussi un monastère pour les femmes ou les filles venues près de lui, « pour y demeurer sous l'abri de sa prière ». La réponse est affirmative. Le saint fonde un nouveau monastère à côté de celui existant, et donne des règles uniques pour les deux communautés :

> *Quelques jours après, saint abba Éphraïm sortit par une révélation divine, vint habiter dans son couvent, sur le rocher de Fargout, et il bâtit un monastère. Beaucoup de gens se rassemblèrent autour de lui : il les revêtit du froc. Des vierges vinrent également le trouver et lui demandèrent de leur construire un refuge pour y demeurer sous l'abri de sa prière. Il les revêtit du froc et leur bâtit un couvent où elles habitèrent. Il chercha les règlements pour instruire ses enfants, moines et religieuses, et il descendit au couvent d'Abou Masis. … Le saint s'en retourna à son couvent, ayant avec lui les règlements qu'il lisait à ses enfants, moines et religieuses.*[1007]

Le succès social de ce type de fondation ne pouvait cacher le danger spirituel de la proximité entre les hommes et les femmes. Pour cette raison, nous rencontrons à Byzance une attitude officielle de plus en plus critique par rapport aux monastères doubles. Justinien les interdit, en donnant aussi les modalités pratiques de la séparation de leurs biens[1008]. Le deuxième concile de Nicée (787), en acceptant leur existence, impose encore une fois dans ces établissements les règles de Basile de Césarée sur la séparation stricte entre les moines et les moniales, et arrête la construction de nouveaux monastères de ce type[1009]. Au début du 9e siècle, Nicéphore de Constantinople essaie de nouveau leur destruction avec l'aide de quelques évêques vigilants, en décrétant aussi l'excommunication de tous les autres évêques, higoumènes ou prêtres qui accepteraient la situation[1010]. L'opposition au monastère double est réaffirmée plus tard dans le *typikon* de Nil Damilas[1011].

Malgré toute cette législation, les monastères doubles continuent à fonctionner. Après la fondation d'un monastère de femmes sur l'île d'un lac en Paphlagonie ou Cappadoce, Anthouse de Mantinéon dirige la construction d'un monastère d'hommes sur la rive du même lac. Les moines assuraient la nourriture des moniales, tandis que les dernières leurs cousaient les

---

1006 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 27, *PO* 89 (18.4), p. 551-553.
1007 *Synaxaire copte*, *PO* 56 (11.5), p. 685-686.
1008 *Codex Justinianus*, 1, 3, 43 ; JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 36.
1009 *Concile de Nicée II*, *Canons*, 20, p. 279-281. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 33, c. 1156, trad. p. 112-113.
1010 *Vie de Nicéphore de Constantinople*, p. 159-160, trad. p. 66-67 ; PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 120, p. 339.
1011 *Typikon de Nil Damilas*, 8, p. 101-103, trad. p. 1471-1473.

habits. Le *synaxaire* confère à Anthouse le rôle de la coordination des deux monastères, même si son neveu est installé à la tête de la communauté des hommes[1012]. Sur le mont Saint-Auxence, le monastère de femmes des Trichinaréai était à la tête d'une communauté d'hommes trouvée au sommet de la montagne[1013]. Le monastère de Pierre d'Atroa recevait à la fois des hommes et des femmes, car au moment de l'arrivée de la sœur du saint et du mari de celle-ci, avec six de leurs sept enfants, quatre garçons et deux filles, Pierre « plaça aussitôt les filles dans son monastère de femmes ; quant aux garçons, il les agrégea à sa communauté »[1014]. On trouve le même procédé dans le cas de la mère de Théodore Stoudite, Théoctiste, qui après un premier séjour dans un monastère à Constantinople vint à Sakkoudion pour retrouver la communauté monastique de sa famille. Selon l'éloge fait par son fils, Platon l'avait obligée de vivre dans une cellule voisine, car il n'y avait pas de monastère capable d'offrir une bonne guidance spirituelle à Théoctiste. Elle était accompagnée de sa fille et d'autres parents, fait qui suppose l'existence d'un monastère de femmes attaché à celui d'hommes[1015].

Des communautés des femmes existaient aussi auprès des monastères fondés par Alypios le Stylite ou Lazare de Galèsion[1016]. Un autre exemple nous est fourni par la *Vie* d'Euthyme le Jeune : lorsque sa mère, sa femme et ses sœurs sont informées du destin monastique de celui-ci, elles décident également de se consacrer à la vie ascétique, et la famille se réunit ainsi vers 884 dans un nouveau contexte, après quarante-deux ans de séparation[1017]. Euthyme bâti pour elles, dans la proximité du monastère de Péristérai où il séjournait, un couvent des femmes. Placées sur la même autorité spirituelle, les communautés partageaient également les ressources et les revenues. Ce lien est clairement exprimé au moment du départ d'Euthyme vers le mont Athos, probablement après 897, quand il impose à la tête de ces monastères ses petits-fils, Méthode et sa sœur Euphémie[1018].

Certains monastères doubles sont en rapport étroit avec le pouvoir politique et ecclésial, signe que les dispositions légales étaient parfois ignorées même par ceux qui devaient les appliquer. L'empereur Alexis Ier Comnène et sa femme Irène fondent dans le même endroit le monastère du Christ Philanthrope pour les hommes et celui de la Théotokos Kécharitômènè pour

---

1012 *Vie d'Anthouse de Mantinéon*, 849-850, trad. p. 16-17. Sur Anthouse de Mantinéon († après 771, *BHG* 2029h, *PmbZ* 499), voir C. MANGO, « St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V », *AB* 100, 1982, p. 401-409 ; E. RUGGIERI, « Anthusa di Mantineon ed il canone XX del concilio di Nicea II (anno 787) », *JÖB* 35, 1985, p. 131-142 ; MALAMUT, « La moniale à Byzance… », p. 63-66.

1013 Voir l'argumentation de M.-FR. AUZÉPY dans *Vie d'Étienne le Jeune*, p. 15-18.

1014 *Vie de Pierre d'Atroa*, 44, p. 158-159.

1015 THEODORE STOUDITE, *Éloge de sa mère*, 8.1-5, p. 32, trad. p. 46.

1016 *Vie d'Alypios le Stylite*, 19, p. 163 ; *Vie de Lazare de Galèsion*, 59, p. 528, trad. p. 146-147 ; 164, p. 558, trad. p. 257.

1017 *Vie d'Euthyme le Jeune*, 15-16, p. 180-182, trad. p. 45-51.

1018 *Ibid.*, 37, p. 202, trad. p. 117-119. Sur la chronologie de la vie d'Euthyme voir PAPACHRYSSANTHOU, « La Vie de saint Euthyme… », p. 239-242.

les femmes, séparé par un mur, mais avec quelques éléments communs, comme l'approvisionnement en l'eau[1019]. Les interactions entre les deux catégories de moines étaient strictement interdites[1020]. Le patriarche Athanase Ier de Constantinople, qui demande à tous ses métropolites de proscrire les monastères doubles[1021] avait fondé lui-même à la fin du 13e siècle deux monastères doubles, l'un sur le mont Ganos, l'autre à Constantinople[1022]. Dans ce dernier, il se retire après chacune de ses démissions, en 1293 et 1309, et ses reliques y seront déposées[1023]. Après son époque, en 1383, les disputes fréquentes entre les communautés d'hommes et de femmes qui y résidaient font l'objet d'une décision du patriarche Nil Ier, qui finit par les séparer définitivement[1024]. Le deuxième couvent du Christ Philanthrope de Constantinople, fondé au début du 14e siècle par Irène Choumnos, fonctionnait probablement comme un monastère double[1025]. Vers 1326, Nicéphore Choumnos s'y fait moine et prend le nom de Nathanaël, en vivant sa dernière année avant sa mort dans le monastère d'hommes, tandis que sa femme reste dans le couvent de femmes[1026]. Un monastère double est signalé aussi au 14e siècle à Néapolis, aujourd'hui Kavala, où Philothée de l'Athos et son frère retrouvent leur mère, qui y est devenue moniale[1027].

Le couple converti à la vie monastique reste donc un modèle social et hagiographique rencontré tout au long de l'histoire byzantine, mais la vivacité ascétique d'influence encratite des premiers siècles chrétiens est beaucoup diminuée dans la période tardive. Le monastère double reflète ce choix de vie, même s'il reste un phénomène marginal dans l'ensemble du monachisme byzantin. Il témoigne aussi de la tension permanente qui se manifeste toujours entre la séparation radicale de l'ancien époux, exigée dans le milieu monastique, d'une part, et le l'unité de la famille, d'autre part.

1019 *Typikon de la Théotokos Kécharitômènè*, 69, p. 114-115; 77, p. 132-133 ; 79, p. 138-139. Voir JANIN, « Les monastères du Christ Philanthrope à Constantinople », *EB* 4, 1946, p. 135-162 ; ID., *Constantinople*, p. 188-191 ; 525-527.

1020 *Typikon de la Théotokos Kécharitômènè*, 4, p. 38-39.

1021 LAURENT, *Regestes*, IV, n° 1747/1, p. 526.

1022 *Vie d'Athanase Ier de Constantinople*, 13, p. 57 ; 18, p. 62.

1023 GEORGES PACHYMÈRES, *Histoire*, 8, 24, III, p. 198-199 ; NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, 6, 7, I, p. 191 ; *Ibid.*, 7, 9, I, p. 258

1024 MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, II, n° 375, p. 80-83. Sur ce monastère voir JANIN, *Constantinople*, p. 10-11.

1025 Voir R.H. TTONE, « A Constantinopolitan Double Monastery of the Fourteenth Century: the Philanthropic Saviour », *Byzantine Studies/Études byzantines* 10, 1983, p. 81-87.

1026 J. VERPEUX, *Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin (ca 1250/1255-1327)*, Paris 1959, p. 61-62 ; I. ŠEVČENKO, *Étude sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos* (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, Subsidia 3), Bruxelles 1962, p. 9 et n. 1 ; 144 et n. 3.

1027 *Vie de Philothée l'Athonite*, 3, p. 276, trad. p. 623 : « For the monastery was divided in two sections, one for monks and one for nuns, and they were both sheperded by one father. »

5.4. Conversions familiales

Même si le discours ascétique a presque toujours et partout persuadé les moines de s'éloigner d'une manière définitive de leurs familles, les liens entre les parents restent souvent un élément important dans la construction de leur nouvelle vie. Le couple qui garde dans un monastère double une certaine affinité mutuelle n'est qu'un cas particulier parmi d'autres nombreux rapports de famille qui continuent à se manifester dans le milieu ascétique. Le phénomène a déjà été bien étudié[1028]. Nous avons analysé ci-dessus la présence du couple père - fils ou mère - fille dans le monastère. Ce qui nous intéresse dans ce sous-chapitre est la conversion monastique faite sous l'influence ou en accord avec un autre membre de la famille déjà moine.

Le prestige spirituel et social gagné par un moine soit par sa vie érémitique, soit comme higoumène d'un monastère a toujours provoqué un certain nombre des vocations parmi ses proches. Le fait n'est pas limité à l'espace monastique, car tous les autres milieux sociaux connaissent des phénomènes similaires. Ainsi, attirées par le renom d'Olympias, sa parente Élisanthia, puis deux sœurs de celle-ci, et finalement une nièce s'ajoutent au nombre déjà élevé de ses moniales[1029]. Sous l'influence de Théodore de Sykéôn, sa sœur et sa grand-mère deviennent moniales, car « à la vue de sa vie vertueuse, elles tendaient dans la mesure de leurs forces à l'imiter ». Sa sœur, âgée de douze ans, entre dans un monastère à Ancyre. Sa grand-mère manifeste le désir de toujours rester avec lui et de le servir en ses besoins, mais Théodore refuse et la conduit dans un couvent de femme[1030]. La conversion monastique de Christophe, le frère de Pierre d'Atroa, est provoqué par le désir d'être plus proche de celui-ci, car avant de le revoir, le benjamin déclare : « quant à lui, de toute ma vie, je ne m'en séparerai plus »[1031]. En revanche, parmi les petits-fils de Philarète le Miséricordieux, deux frères, Eustathe et Philarète et deux sœurs, Hélène et Euphémie entrent au monastère à cause, d'une part, de l'exemple offert par la vie quasi-monastique de leur grand-père, et d'autre part, de l'annonce de

---

1028 Voir sur cet aspect PH. ROUSSEAU, « Blood-Relationship among Early Eastern Ascetics », *JThS* 23, 1972, p. 135-144 ; É. PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », dans HACKEL, S. (éd.), *The Byzantin Saint*, New York 1981, p. 88-105, ici p. 99-101 ; L. DREWER, « Saints and their Families in Byzantine Art », *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 16, 1991-1992, p. 259-270 ; V. DEROCHE, « L'autorité des moines à Byzance du VIIIe au Xe siècle », *RBen* 103, n° 1-2, 1993, p. 241-254, ici p. 244-246 ; S. ASHBROOK HARVEY, « Sacred Bonding: Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography », *JEChrS* 4/1, 1996, p. 27-56 ; TALBOT, « The Byzantine Family and the Monastery » ; R. KRAWIEC, « "From the Womb of the Church" : Monastic Families », *JEChrS* 11/3, 2003, p. 283-307 ; H. BERNIER-FARELLA, « Les mécanismes rituels de la parenté spirituelle dans les monastères byzantins. Rites de commémoraison et nourritures funèbres, IVe - XIIe siècle », dans B. CASEAU (éd.), *Les réseaux familiaux : Antiquité tardive et Moyen Âge. In memoriam A. Laiou et É. Patlagean* (TMM 37), Paris 2012, p. 21-44.

1029 *Vie d'Olympias*, 6, p.418-419.

1030 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 25, I, p. 21-22, trad. II, p. 24-25.

1031 *Vie de Pierre d'Atroa*, 17, p. 108-109.

leur courte vie, faite par le saint. On doit aussi ajouter à cette liste « monastique » le cinquième neveu, Nicétas, l'auteur de la *Vie*[1032].

L'orientation vers la vie monastique est également provoquée par la catéchèse ou l'exhortation enthousiaste d'un membre de la famille. De fait, les moines invitent souvent ou même obligent les parents à venir chez eux ou à les imiter dans leur genre de vie. La vierge « tombée », à laquelle Basile de Césarée adresse une lettre, avait été appelée par sa sœur à la vie monastique[1033], tandis que Nicolas de Sion est orienté vers l'ascèse par son oncle moine[1034]. De la même manière, après la guérison opérée par Syméon de Lesbos, une fille nommée Hypatia prend le saint habit et convainc sa mère et ses sœurs de devenir moniales[1035]. Pourtant, le succès de cette entreprise n'est pas toujours garanti : Nicolas le Pèlerin essaie en vain d'attirer son frère Georges à la vie érémitique[1036]. Il semble que les sources hagiographiques gardent souvent le silence sur ce dernier sujet.

L'un des premiers membres de la famille converti par un moine est sa mère. Souvent, elle vient, après le décès de l'époux, à côté de son fils, comme Marthe, la mère de Syméon Stylite le Jeune, qui jouira après sa mort du statut de sainte[1037]. Le rôle ecclésiastique de la mère est parfois important. Déjà diaconesse, la mère d'Alypios le Stylite hésite un certain temps d'entrer dans le monastère de femmes que le saint avait fondé près de sa colonne, mais après une vision elle s'y décide[1038]. Quant à la mère de Lazare de Galèsion, elle deviendra abbesse du monastère de femmes situé dans la proximité du mont Galésion. Après sa mort le couvent portera son nom, Eupraxie[1039].

Comme dans le cas du couple converti à la vie monastique, le lien entre les mères et les fils est dépassé en faveur d'une conduite spirituelle. Eulogie, la mère de Théodose, devient ainsi, selon Théodore de Pétra, la « fille spirituelle » de son fils :

> *Elle prit l'occasion du fils issu d'elle pour mener la vie consacrée à Dieu, et elle reconnut pour père celui dont, par le fait de la nature, elle avait été constituée mère : par son fils en effet, elle fut enfantée selon le Christ, elle qui l'avait enfanté selon la chair.*[1040]

1032 *Vie de Philarète le Miséricordieux*, 9, p. 104-111 ; 12, p. 116-117.
1033 BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 46, 2, I, p. 117-118.
1034 *Vie de Nicolas de Sion*, 6-7, p. 26-27.
1035 *Vie de David, Syméon et Georges de Lesbos*, 19, p. 236, trad. p. 196.
1036 *Vie de Nicolas le Pèlerin*, p. 138-139.
1037 *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, 101, I, p. 79, trad. II, p. 100 ; 105, I, p. 84-85, trad. II, p. 106-107.
1038 *Vie d'Alypios le Stylite*, 19, p. 162-163.
1039 *Vie de Lazare de Galèsion*, 59, p. 528, trad. p. 146-147 ; 164, p. 558, trad. p. 257.
1040 *Vie de Théodose par Théodore de Pétra*, 1, p. 7, trad. p. 105.

Ce modèle spirituel, qui a comme source la relation entre le Christ et la Vierge Marie, est souvent repris dans l'hagiographie byzantine. Théoctiste considère Théodore Stoudite son « seigneur et père », en lui obéissant « pas comme une mère, mais comme une fille »[1041]. En même temps, Étienne le Jeune accomplit le rôle de parent pendant la cérémonie de la prise de l'habit de sa mère veuve et d'une de ses sœurs, car la *Vie* mentionne sa qualité de « père spirituel » de celles-ci[1042]. La *Vie* géorgienne du moine Hilarion insiste sur le même aspect : la mère du saint, devenue moniale, le regarde comme « un père et un guide spirituel »[1043].

L'influence des frères ou des sœurs dans le choix pour la vie monastique est aussi très visible. En suivant un modèle proche de lui, le candidat ne fait que partager avec son frère le même univers spirituel et la même vocation. C'est le cas de Synclétique ou Hilarion le Jeune, qui font le choix de leur chemin spirituel probablement sous l'influence des frères[1044]. Les *Apophtegmes* des moines du désert égyptien mentionnent le destin remarquable des sept frères de la même mère, parmi lesquels les plus connus sont Anoub, Pœmen et Païsios. Pour ordonner la vie commune, l'aîné, Anoub, établit une règle précise, en imposant à ses frères le silence, l'humilité et la paix[1045]. La famille de Luc le Jeune compte, parmi les sept enfants, deux fils et une fille qui sont devenus moines[1046]. Dans la famille des frères David, Syméon et Georges de Lesbos encore deux enfants embrassent la vie monastique[1047], fait qui suggère une influence réciproque entre eux. Un cas intéressant de conversion monastique familiale est rencontré au 10e siècle au sujet de Pierre d'Argos : Paul, son frère ainé, change sa vie sous l'influence d'un grand ascète nommé aussi Pierre ; quelque temps plus tard, Denys, le deuxième garçon de la famille le suit, puis leurs parents et leur sœur ; les deux derniers fils, Pierre et Platon, élevés dans ce cadre monastique, ne font que s'intégrer à leur tour dans ce mouvement[1048].

Souvent, les jeunes novices recherchent leurs frères dans les lieux d'ascèse ou dans les monastères où ceux-ci demeurent, et restent avec eux, en bénéficiant ainsi d'un certaine aide spirituelle et matérielle. Par ailleurs, ils sont parfois un soutien pour les communautés, car le frère de Pierre d'Atroa et celui de Lazare de Galésion sont nommés successeurs des saints à la

1041 THEODORE STOUDITE, *Éloge de sa mère*, 12.12-18, p. 36, trad. p. 50.
1042 *Vie d'Etienne le Jeune*, 16, p. 107, trad. p. 200.
1043 *Vie d'Hilarion d'Ibérie*, 11, p. 16, trad. p. 125.
1044 *Vie de Synclétique*, 1.32-36, p. 186, trad. [5], p. 22 ; MATANTSEVA, « La Vie d'Hilarion… », p. 18.
1045 *Apophtegmes Alph.*, Anoub 1, c. 129A-C, trad. p. 54-55.
1046 *Vie de Luc le Jeune*, 2, p. 8-9.
1047 *Vie de David, Syméon et Georges de Lesbos*, 2, p. 212, trad. p. 152.
1048 *Vie de Pierre d'Argos*, 5, p. 234-235.

tête des monastères que ceux-ci avaient fondés[1049]. Quant à Cyrille le Philéote, il ne doit pas rechercher très loin son frère devenu moine, car le petit monastère que celui-ci avait organisé se trouvait sur la terre de la famille[1050]. En revanche, un cas singulier est raconté au sujet de Théodore, le disciple de Pacôme : lorsque son frère, Paphnuce, arrive comme novice dans le monastère, Théodore refuse de l'aider et de le traiter comme son parent, car « il avait déjà dépouillé le vieil homme » ; devant la tristesse du jeune, Pacôme corrige le comportement trop exigent de Théodore[1051]. Un autre épisode vise Pacôme même et son frère Jean : lorsque le deuxième est venu le rejoindre, Pacôme le reçoit avec joie ; mais au moment de la construction de leur premier ermitage, leurs opinions contradictoires se manifestent clairement ; car Pacôme voulait l'élargir, fidèle à la promesse que Dieu lui avait faite, Jean, par contre, souhaitait le rétrécir[1052]. Quant à Jean Colobos, il est laissé par son frère aîné une nuit entière en dehors de leur cellule, parce qu'il avait abandonné la vie commune en recherchant la contemplation solitaire[1053]. Au-delà de leur rôle pédagogique, ces textes présentent les moines dans leur diversité de caractères et de comportements humains. Comme dans la famille, ou dans la société, les frères restent ensemble ou prennent des routes monastiques différentes, une règle unique étant difficile à discerner.

Cette constatation est également valable pour les frères qui s'engagent au même temps sur le chemin monastique. Dans le monachisme primitif de type familial, les exemples sont nombreux, comme celui de Théodora et Aurèlie, deux sœurs qui vivaient autour de l'an 400 dans la maison paternelle d'Oxyrhynchos[1054]. Pareillement, Synclétique garde avec elle sa sœur au moment de sa renonciation au monde[1055]. Ammonios l'Ancien part au désert avec trois frères et deux sœurs et bâtit pour tous un ermitage avec des cellules individuelles situées à une certaine distance entre eux[1056]. Macaire reçoit à Scété deux frères étrangers parmi lesquels l'aîné « était arrivé à la perfection, tandis qu'au cadet, l'Ennemi faisait encore la guerre »[1057]. Par contre, Pallade nous renconte l'histoire de deux frères, Païsios et Isaïe, qui s'étaient décidés après la mort de leur père de s'engager dans la vie monastique, mais l'un pour devenir ermite, l'autre pour fonder un *coenobion*[1058]. À l'époque des Paléologues, la famille de Grégoire Palamas se divise en deux parties : la mère de Grégoire, Kalé, devenue Kalloné, et ses sœurs

1049 *Vie de Pierre d'Atroa*, 39, p. 156-159 ; *Vie de Lazare de Galèsion*, 221, p. 575-576, trad. p. 314-316.
1050 *Vie de Cyrille le Philéote*, 22, 2, p. 107 ; 27, 2, p. 122.
1051 *Vie de Pacôme (gr.)*, 65, p. 43, trad. p. 193.
1052 *Ibid.*, 14-15, p. 9-10, trad. p. 165-166.
1053 *Apophtegmes Alph.*, Jean Colobos 2, c. 204C-205A, trad. p. 124.
1054 *P.Oxy.* 3203, XLIV, p. 182-184.
1055 *Vie de Synclétique*, p. 1.89-90, p. 190, trad. [11], p. 25.
1056 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 11, p. 50-51.
1057 *Apophtegmes Alph.*, Macaire 33, *PG* 65, 273-276, trad. p. 183-185 ; *Vie de Maxime et Domèce (cop.)*, p. 293-299.
1058 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 14, p. 58-63.

Epicharie et Théodote, entrent dans un couvent de Constantinople, tandis que ses frères Macaire et Théodose le suivent au mont Athos[1059].

Les candidats à la vie monastique recherchent également tous les autres parents déjà moines, avec le but précis de recevoir conseil spirituel et aide pratique dans les nouvelles circonstances. L'adaptation au nouveau contexte devenait ainsi plus facile. Un certain favoritisme est également possible, car les *Canons* de Schenoute le signalent déjà aux 4e-5e siècles[1060]. Georges de Choziba commence sa vie ascétique avec l'aide de l'un de ses oncles, higoumène d'un monastère à Chypre, et puis de son frère, moine en Terre Sainte[1061]. Selon les conseils de sa mère, Grégoire le Décapolite arrive dans un monastère en Isaurie où demeurait son frère, pour s'aider mutuellement, puis, à cause de la persécution iconoclaste, il s'attache au monastère du son oncle Syméon[1062]. Au 8e siècle, déguisé en homme, Anne devenue le moine Euphémianos, rejoint son oncle paternel, moine sur le mont Olympe, après la mort de son mari et de ses fils[1063]. Un siècle plus tard, Eustrate des Agaures fit les vœux au monastère où se trouvaient déjà ses oncles Grégoire et Basile. Un frère et un cousin d'Eustrate, qui comptaient aussi parmi les frères, dirigeront à une époque postérieure le *métochion* et le monastère[1064].

L'exemple le plus connu reste probablement celui de Théodora de Thessalonique et de sa famille. Dans une première étape, Théodora fait entrer sa fille Théopiste dans le monastère Saint-Luc de Thessalonique, conduit par sa parente Catherine, sœur de l'archevêque Antoine. Plus tard, elle-même prononce ses vœux dans le monastère Saint-Étienne, conduit par une autre parente, Anne, où elle prendra sa fille encore très jeune. La supérieure Anne avait aussi une sœur dans ce couvent. Pour limiter l'amour et le soin mutuel excessif entre Théodora et Théopiste, logées dans la même cellule, Anne leur interdit de parler l'une avec l'autre pendant quinze ans. Mais les liens de famille ne peuvent être détruits : Théopiste, qui succède à Anne comme supérieure, a un rôle essentiel dans la promotion du culte de sa mère[1065].

1059 *Vie de Grégoire Palamas*, *PG* 151, 572B-573B ; éd. TSAMIS, 27-28, p. 455-457. Sur la vocation monastique de Grégoire Palamas voir J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia 3), Paris 1959, p. 49-50.

1060 SCHENOUTE, *Canons*, 38-41, p. 104-107.

1061 *Vie de Georges de Choziba*, 2-3, p. 97-98, trad. p. 36-37.

1062 *Vie de Grégoire le Décapolite*, 5, p. 66-69.

1063 *Vie d'Anne - Euphémianos*, 173-178. Sur Anne - Euphémianos (8e-9e siècles, *BHG* 2027, *PmbZ* 448), voir N. DELIERNEAUX, « Anne-Euphémianos, l'épouse devenu eunuque : continuité et évolution d'un modèle hagiographique », *Byz* 72, 2002, p. 105-140.

1064 *Vie d'Eustrate des Agaures*, 4, p. 369 ; 8, p. 373 ; 35, p. 390. Sur Eustrate des Agaures (8e-9e siècles, *BHG* 645, *PmbZ* 1824), moine et higoumène sur le mont Olympe, voir MENTHON, *L'Olympe de Bithynie…*, p. 51-59.

1065 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 9, p. 82-84 ; 20, p. 104-106 ; 25, p. 114 ; 28, p. 122 ; 34, p. 134 ; 37, p. 138. Voir aussi TALBOT, « Family Cults in Byzantium… », p. 49-69 ; KAPLAN, « La *Vie de Théodora de Thessalonique*, un écrit familial », p. 285-301.

Souvent, le monastère était fondé autour d'un noyau familial, qui offrait ainsi un cadre propice aux vocations des membres de cette famille, aux enfants consacrés à Dieu ou aux malades venus pour y passer leurs derniers jours. La famille mettait à la disposition du monastère une propriété et se réjouissait des droits importants dans l'organisation interne de celui-ci. Nous avons déjà mentionné l'exemple monastique de la famille de Théodore Stoudite. Pareillement, sur le mont Athos, les débuts du monastère d'Iviron sont liés à la personnalité de Jean, le premier higoumène (980-1005), puis d'Euthyme, son fils et de Georges, son neveu, qui lui succèdent, et surtout de Tornikios devenu le moine Jean, parent de cette famille, qui apporte les ressources matérielles nécessaires à la construction[1066]. Presque à la même époque, les frères Xénophon et Théodore fondent le monastère qui portera le nom du premier, tandis qu'un autre membre de la famille, leur cousin Théodoulos, jette les bases du couvent Saint-Nicolas *tou Chrysokamarou*, légué plus tard à Xénophon[1067]. Quant au monastère de Docheiariou, les vrais fondateurs et deux premiers higoumènes sont Euthyme et son neveu Néophyte[1068]. En ce qui concerne les fondateurs du monastère du Pantocrator, les frères Alexis, grand *stratopédarque* et Jean, grand *primicier*, le dernier se retire au couvent avant sa mort sans, semble-t-il, devenir moine[1069]. On peut ajouter l'exemple du père de Maxime de Boreinè, devenu le moine Grégoire, et de sa famille, au 13e siècle : après quelques ans de solitude, retiré dans un petit ermitage près de Philadelphie, il reçoit son père, le moine Niphon, puis deux de ses frères. Maxime lui-même prononcera ses vœux monastiques dans le même endroit, pour devenir plus tard l'higoumène de la communauté ainsi formée[1070].

Les grandes familles de l'aristocratie byzantine se sont souvent préoccupées de la fondation des monastères, qui devaient refléter le pouvoir et le prestige des leurs membres vivants et d'assurer la commémoration permanente des anciens, autour de leurs tombeaux[1071]. Au-delà de ces motivations, on constate toujours le rôle de catalyseur joué par le monastère et de l'intérêt qu'il suscitait pour la vie ascétique à l'intérieur de la famille ou en relation avec d'autres familles du même niveau. Par ailleurs, on suppose que certains membres de ces familles étaient orientés vers la vie monastique pour assurer la direction des fondations. Pour cette raison, le *typikon* de Grégoire Pakourianos fait une distinction claire entre les novices membres de la famille du fondateur et les autres, les premiers étant bien sûr préférés. Les derniers sont acceptés

1066 *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, 7-8, p. 87-89 ; 20, p. 99 ; *Actes d'Iviron*, p. 13-18.

1067 *Actes de Xénophon*, p. 3-5 ; 1, p. 59-75; *Vie d'Athanase l'Athonite* A, 203.1-3, p. 97 ; *Actes de Lavra*, I, 29, p. 186.27.

1068 *Actes de Docheiariou*, 6, p. 94.23-95.24 et p. 7-9.

1069 *Actes du Pantocrator*, p. 7-11 ; 10, p. 95-102.

1070 *Diataxis de Maxime de Boreinè*, p. 153.32-34 ; 154.63, trad. [4] ; [8], p. 1181-1182.

1071 Voir à ce sujet R. MORRIS, « The Byzantine Aristocracy and the Monasteries », dans M. ANGOLD, *The Byzantine Aristocracy. IX to XIII centuries* (BAR International Series 221), Oxford 1984, p. 112-137 ; J.P. THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire* (DOS 24), Washington 1987.

pour garder le nombre de cinquante moines fixé dans le règlement[1072]. Des dispositions de ce genre se rencontrent également dans les *typika* de la période des Comnènes comme ceux de la Théotokos Kécharitôménè et de la Théotokos Kosmosôteira[1073]. La situation ne diffère pas en ce qui concerne la fondation de Michel Attaliate : le monastère était réservé en général aux eunuques, sauf les parents du fondateur qui devaient être reçus en priorité[1074].

L'un des plus remarquables exemples de conversion monastique nous est fourni au 14e siècle par la famille de Jean Synadènos, grand *stratopedarque*. Avant sa mort, en accord avec sa femme Théodora Synadène, nièce de l'empereur Michel VIII, il jette les bases du monastère de la Théotokos de Sûre-Espérance, où leur fille Euphrosyne sera aussi intégrée[1075]. Le manuscrit original du *typikon* du monastère, *Oxford, Lincoln College gr. 35* (14e siècle), conserve des images suggestives de la famille fondatrice aussi bien avant leur conversion qu'après, cette deuxième fois avec leur fille, tous revêtus d'habits monastiques[1076]. Le monastère recevra plus tard d'autres parents, car le *typikon* mentionne l'entrée au couvent et les importantes donations faites par Xénie Cantacuzène Philanthropina, petite-fille de la fondatrice, suivie par sa fille Eugénie[1077]. Parmi les autres vingt-quatre descendants de Jean et Théodora mentionnés dans la longue liste de commémorations liturgiques, quinze avaient choisi l'habit monastique[1078]. Nous pensons qu'une bonne partie des femmes l'ont revêtu dans ce couvent. Si la supposition est juste, le fait montre le rôle spirituel joué par un tel monastère à l'intérieur de la famille. Une analyse semblable peut être envisagée en ce qui concerne les listes analogues données dans les *typika* de la Théotokos Kécharitôménè, du Christ Philanthrope ou du Christ Pantocrator à l'époque des Comnènes[1079].

L'entrée au monastère et le maintien des liens de famille sont donc deux éléments qui à Byzance trouvent facilement un chemin commun. On constate qu'au-delà du discours

---

1072 *Typikon de Pakourianos*, 25, p. 104-107.

1073 *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 4, p. 36-39 ; *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 50, p. 45, trad. p. 822.

1074 *Diataxis de Michel Attaliate*, [30], p. 64-65.

1075 *Typikon de la Théotokos de Sure-Espérance*, 116, p. 81, trad. p. 1556 ; *PLP* 27125, 21381 et 21373.

1076 *LincColl*, f. 2r, 7r, 11r, cf. A. CUTLER, P. MAGDALINO, « Some precisions on the Lincoln College Typikon », *CA* 27, 1978, p. 179-189 ; C. HENNESSY, « Lincoln College Typikon: Influences of Church and Family in an Illuminated Foundation Document for a Palaiologan Convent in Constantinople », dans J. LOWDEN, A. BOVEY (éds.), *Under the Influence: The Concept of Influence and the Study of Illuminated Manuscripts,* Turnhout 2007, p. 97-99, ici p. 99 ; EAD., *Images of Children in Byzantium*, Farnham (Surrey) - Burlington (Vermont) 2008, p. 105-109 et pl. 7-8.

1077 *Typikon de la Théotokos de Sûre-Espérance*, 158-159, p. 103-105, trad. p. 1567-1568 ; *PLP* 10932, 10936 ; D.M. NICOL, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100–1460*, Washington 1968), no 40, 55 et 56.

1078 *Typikon de la Théotokos de Sûre-Espérance*, 6-7, p. 23, trad. p. 1525 ; 134-144, p. 91-94, trad. p. 1561-1563. Voir É. PATLAGEAN, *Un Moyen Âge grec : Byzance, IXe-XVe siècle*, Paris 2007, p. 152-162.

1079 *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 71, p.118-125 ; *Typikon liturgique du Christ Philanthrope* ; *Typikon du Christ Pantocrator*, [8], p. 40-47.

monastique bien connu sur l'éloignement nécessaire par rapport à la famille, les candidats font souvent leur choix sous l'influence d'un parent déjà moine. Ils trouvent ainsi un guide qui facilite à la fois leur évolution spirituelle et leur accommodation monastique. La question demeure de savoir lequel de ces deux buts tient le rôle prédominant dans la vie du novice.

5.5. Habit monastique à la fin de la vie

Embrasser la vie monastique à la fin de la vie ou sur le lit de mort est une coutume très répandue à Byzance. Le scenario est toujours le même : dans les derniers jours ou mois de la vie, sous la pression d'une maladie ou blessé dans la guerre, le soufrant arrive au monastère pour recevoir, et puis mourir dans le saint habit. Parfois il est conduit par sa femme ou ses parents. D'autre fois, il est tonsuré en conformité avec son désir exprimé auparavant. Le geste est toujours fait avec la croyance que la réception de l'habit, plus que la dernière communion, efface les péchés commis pendant la vie et assure le salut de l'âme au-delà[1080].

Même si la validité théologique de ce jugement peut être mise en discussion, la législation monastique l'a intégré rapidement dans son corpus, comme une exception valable par rapport au processus parcouru habituellement par des novices. Selon un canon attribué à Théodore Stoudite, les malades qui voulaient embrasser la vie monastique étaient toujours acceptés, recevaient rapidement l'habit et étaient intégrés à la communauté[1081]. Nicéphore de Constantinople donne quelques détails de plus : la tonsure, qui est un « deuxième baptême », doit être appliquée sans hésitation à la demande des malades[1082] ; en cas d'urgence, le rituel est réduit à deux prières seulement, comme les eucologes le mentionnent[1083] ; quand il n'y a pas un prêtre à proximité, le diacre et le moine ordinaire peuvent accomplir le rituel[1084]. Le synode prime-second (861) exprime la même conception : la période du noviciat doit toujours être respectée, « à moins qu'une grave maladie survenant n'oblige d'abréger le temps de l'épreuve »[1085]. Après le 9e siècle, les règles monastiques locales ne font donc que reprendre ce canon. Le *typikon* de Jean Tzimiskès pour le mont Athos, laisse au jugement de l'higoumène le cas de ceux qui sollicitaient l'habit « à cause d'une maladie ou de la peur de mort »[1086], tandis que selon Nicéphore Blemmydès, il faut donner l'habit sans délai dans les cas d'une mort imminente[1087].

1080 Voir à ce sujet WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 168-173.
1081 PSEUDO-THÉODORE STOUDITE, *Canons monastiques*, II, 8, *PG* 99, 1749C.
1082 PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 6, p. 328.
1083 *Ibid.*, 35, p. 330.
1084 *Ibid.*, 13, p. 328.
1085 *Synode prime-second de Constantinople, Canons*, 5, p. 456.
1086 *Typikon de Tzimiskès*, [3], p. 210.
1087 *Typikon de Nicéphore Blemmydès*, 9, p. 96, trad. p. 1203.

Une réponse canonique de Joasaph d'Éphèse précise au 15e siècle que la tonsure peut être faite même dans la maison du malade, après la confession des péchés et en présence d'un parrain. Si le malade retrouvait sa santé, il devait aller, en conformité avec ses vœux, dans un monastère[1088].

5.5.1. Une purification nécessaire

Pour les novices déjà intégrés dans une communauté monastique, la tonsure faite avant de mourir est normale. Un épisode de la vie d'Euthyme d'Iviron nous renseigne sur la procédure appliquée aux deux disciples qui reçoivent dans telles circonstances « la perfection de l'habit »[1089]. Le *typikon* de le Théotokos Kécharitôménè la mentionne également[1090]. Pour les ecclésiastiques, le fait ne surprend pas. En abandonnant son siège, le patriarche Paul IV de Constantinople (780-784) se retire et se fait moine au monastère de Flôros, près de la capitale, où il meurt quatre mois plus tard[1091]. Constantin, l' « apôtre » des Slaves, est tonsuré moine, à Rome, seulement avant sa mort[1092]. Après seulement quelques ans de patriarcat, Jean XIII Glykas (1315-1319) cherche à se retirer de sa fonction à cause d'une maladie qui l'empêche de célébrer les divines liturgies, et à prendre l'habit monastique, mais l'empereur Andronic II l'oblige à rester encore un certain temps dans son siège[1093]. En recherchant le lieu propice pour la fin de leurs jours, les ecclésiastiques trouvent le monastère comme la meilleure solution.

Dans le milieu social, la coutume est également rencontrée. La perception de la tonsure avant la mort est bien suggérée dans un récit attribué à Paul de Monembasie : *in articulo mortis*, un certain souffrant voit dans une vision un officier impérial « dont le visage brillait plus que le soleil » qui, après un long questionnaire sur les fautes que celui-ci avait commis dans la vie, lui demande :

> *Vas-y, prépare-toi, fais-toi tondre et prends le saint habit des moines. Dans trois jours, je viens et je t'emmène.*[1094]

1088 JOASAPH D'ÉPHÈSE, *Réponses canoniques*, 43, p. 237.
1089 *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, 72, p. 123.
1090 *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 30, p. 76-77.
1091 Plusieurs causes peuvent être invoquées pour ce départ : la maladie, qui a provoqué en court temps la mort, les pressions de la partie iconodoule ou la repentance pour la promesse faite au début de son patriarcat, sous Léon IV, de garder l'iconoclasme comme doctrine officielle. Voir THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6098, p. 293, trad. p. 422 ; *Vie de Tarasios de Constantinople*, 10, p. 79.
1092 *Vie de Cyrille l'apôtre des Slaves*, 18, I, p. 38, trad. II, p. 24.
1093 NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, 7, 11, I, p. 270 ; DARROUZÈS, *Regestes*, V, no 2092 et 2099, p. 68 et 72.
1094 PAUL DE MONEMBASIE, *Récits édifiants*, 2, 5, p. 40-41.

L'homme revêt donc l'habit monastique, pour mourir trois jours après. Dans une autre historiette du même auteur, une jeune femme de vingt-deux ans est empêchée par son mari d'entrer dans un monastère, avant de mourir après deux mois[1095]. L'entrée au monastère est comprise comme une nécessaire purification spirituelle avant la rencontre avec l'au-delà. D'une manière similaire, malade, la mère de Pierre d'Atroa demande et reçoit le saint habit sur le lit de mort, sous l'influence de ses deux fils moines, Pierre et Paul, venus la voir pour la dernière fois[1096]. Ce dernier texte nous donne une bonne idée de l'ancienneté de la pratique.

La mode est adoptée rapidement, même par les empereurs. Selon Jean Skylitzès et Michel Psellos, Michel IV le Paphlagonien, « consumé par le mal » et « désespérant complètement de son salut », se retire en 1041, peu avant sa mort, au monastère de Saints-Côme-et-Damien, et est tonsuré par le moine Kosmas Tzintziloukios[1097]. Son geste est vu comme normal pour un souffrant, au-delà de sa position d'empereur :

> *Pour l'empereur, avant que son corps passe de vie à trépas, il cherche un changement plus spirituel. Dédaignant la royauté que, d'ailleurs, il devait sous peu quitter, il se met au-dessus de tout commerce profane et il change de vie pour se tourner vers Dieu.*[1098]

Quant à Théodore II Lascaris, la présentation faite par Georges Acropolitès est encore plus suggestive. Malade, l'empereur prend l'habit monastique comme dernier geste salvateur avant sa mort, en se repentant de ses péchés :

> *En peu de temps il fut complètement atteint par la maladie, son corps devint un squelette et, en fin de compte, pour être entré en repentance, il prit l'habit monacal. Comme me l'ont raconté ceux qui connurent exactement les faits, il fit une confession digne d'une âme brave et élevée. À l'instar de la prostituée biblique, il fit venir l'évêque de Mytilène en vue du rachat de ses fautes, et tomba à terre devant ses pieds et mouilla le sol, sur lequel il gisait, d'un courant infini de larmes au point même d'en faire de la glaise. C'est ce que m'ont clairement dit les assistants, et il mêlait souvent à ses paroles de pénitence le 'Jésus, je t'ai abandonné !'*[1099]

Cette pénitence est-elle réelle, conjecturelle ou seulement imaginée ? Sans essayer de répondre à cette question, on constate que la pratique semble marquer les derniers jours d'un bon nombre de membres de l'aristocratie byzantine. Les monastères constituaient un bon lieu de retraite avant la mort. Déjà au 9e siècle, Manuel, *magister* et *domestique des scholes* sous Théophile et oncle de l'impératrice Théodora, blessé à la bataille de Dazimon, en 838, est transporté au monastère qu'il avait fondé dans la capitale, et qui portera son nom, où il est

1095 *Ibid.*, 13, 2-3, p. 106-109.
1096 *Vie de Pierre d'Atroa*, 18, p. 110-111.
1097 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 414-415, trad. p. 343. JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 603-604 suggère que la retraire a été faite sous les pressions de sa femme Zoé Porphyrogénète.
1098 MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Michel IV, 52, I, p. 83-84.
1099 GEORGES ACROPOLITÈS, *Chronique*, 74, p. 153, trad. p. 119. Voir aussi ÉPHREM, *Cronique*, 9270-9308, p. 327-328.

tonsuré avant de mourir[1100]. Parmi les Comnènes, Jean, père de l'empereur Ier Alexis, en 1067[1101], et Michel, son beau-frère, entre 1100 et 1115[1102], demandent et reçoivent l'habit de moine peu de temps avant la mort. Anne Comnène, retirée vers 1136 au couvent de la Théotokos Kécharitômènè, demande ou accepte l'habit juste avant sa mort, vers 1153[1103]. Dans la famille des Paléologues, Théodora, la femme de Michel VIII prend l'habit au monastère de Lips en 1303, quelques jours avant sa fin, selon le discours funèbre de Théodore Métochite[1104]. Trois ans plus tard, son fils Constantin la suit, en recevant le nom d'Athanase[1105].

Les parents de Michel Psellos et le père de Grégoire Palamas[1106] deviennent aussi moines sur le lit de mort. En ce qui concerne les premiers, le fils essaie de nous convaincre de leur vocation monastique : sa mère Théodote aurait manifesté dès son enfance le désir d'entrer au couvent ; elle arrange donc premièrement les choses pour son mari, et puis elle accomplit son dessein. Par ailleurs, la distance temporelle entre les deux retraites est considérable. En outre, chacun des deux époux meurt peu de temps après leur entrée, Théodote ayant au moment de la tonsure la conscience de sa fin imminente. C'est donc plus probable qu'ils ont choisi l'habit monastique avant leur mort[1107].

Pour la classe moyenne, une bonne description de la procédure nous est donnée par le cas d'une certaine Irène Apokaukissa, au début du 15e siècle : pour finir sa vie en pénitence, mais aussi pour s'assurer que ses funérailles seront bien organisées, la mourante demande d'être admise au monastère Saint-Cyprien de la capitale ; comme elle avait déjà fait un premier testament, Irène doit le changer en faveur du monastère qui reçoit donc tous ses biens, la tentative ultérieure de l'en déposséder n'ayant aucun succès[1108].

Il faut voir la source de cette coutume dans le discours monastique sur les avantages spirituels de la retraite à la fin de la vie. Selon Michel Glykas, le monastère est le meilleur espace où l'homme peut finir sa vie en paix, et mêmes ceux qui sont mariés doivent laisser leur femmes

---

1100 F. HALKIN, « Trois dates historiques précisées grâce au Synaxaire », *Byz* 24, 1954, p. 7-17, ici p. 9-11. Voir *PmbZ* 4707 ; JANIN, *Constantinople*, p. 320-322.

1101 *Typikon liturgique du Christ Philanthrope*, p. 46.

1102 *Ibid.*, p. 45.

1103 NICÉTAS CHONIATÈS, *Histoire*, p. 10.

1104 Voir *PLP* 21380 ; A.-M. TALBOT, « Empress Theodora Paleologina, Wife of Michael VIII », *DOP* 46, 1992, p. 295-303, ici p. 302 et n. 67 ; *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 101.864.

1105 GEORGES PACHYMÈRES, *Histoire*, IV, p. 467.

1106 *Vie de Grégoire Palamas*, *PG* 151, 558C ; éd. TSAMIS, 9, p. 436.

1107 MICHEL PSELLOS, *Éloge funèbre de sa mère*, 16d, 18b, 21a, 22d-23a, p. 119-120, 124, 130, 134-135, trad. p. 190-191, 195, 201, 204-205.

1108 MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, II, n° 655, p. 509-510 ; DARROUZÈS, *Regestes*, VI, no 3216, p. 438-439 ; JANIN, *Constantinople*, p. 291.

et leur enfants pour le trouver[1109]. Ce type de sentence, qui rappelle le refus du mariage ou l'abandon de la famille, n'est qu'une autre face de la même rhétorique concernant la supériorité que le monachisme a toujours clamée envers la vie de famille. De même façon, Théolepte de Philadelphie recommande à Irène Choumnos la séparation de ses parents et leur entrée au monastère, car une telle séparation pour un court temps ici-bas assure la joie et le salut des âmes au-delà :

> *À ton père et à ton mère que Dieu pardonne ! Je prie aussi pour que leurs enfants soient élevés en vue de pratiquer le bien et de satisfaire Dieu. Quant à leurs parents, il me semble convenable qu'ils se séparent dès maintenant l'un de l'autre et s'en aillent demeurer dans les monastères. Qu'ils y passent séparément le reste de leurs jours afin qu'après un peu de temps dans le septénaire de cette vie ils reçoivent la récompense et, lorsqu'ils auront quitté ce monde, au huitième jour, ils trouvent le repos dans la vie future, celle qui ne finit pas.*[1110]

Néanmoins, les conseils spirituels ne sont pas toujours suivis jusqu'à la fin, et une partie des souffrants qui avaient prononcé leurs vœux préfèrent revenir dans le monde après leur guérison. Cet aspect nous donne une image de l'opportunisme qui gouvernait souvent le choix « monastique ». Pour combattre ce phénomène, un synode tenu sous le patriarche Michel III d'Anchialos (1170-1178) affirmera franchement que cette tonsure est obligatoire, à l'opposition de celle imposée par force, qui laisse au tonsuré le droit de revenir au monde[1111]. Théodore Balsamon et plus tard Mathieu Blastarès reprennent cette idée[1112]. La même position est rencontrée dans les réponses canoniques de Démétrios Chomatianos. Dans un premier cas, Léon Chrysos, malade, était devenu moine sous la pression de sa femme, qui avait trouvé ainsi une méthode facile de se débarrasser de son mari. Dans le deuxième, Georges Comnène, gouverneur de Skopje, avait fait les promesses monastiques au moment d'une grave maladie. Après leur récupération médicale, les deux personnages étaient revenus au monde. Chomatianos critique ces décisions et donne des sanctionnes ecclésiastiques pour cet abandon[1113].

1109 MICHEL GLYKAS, *Lettres*, 19, I, p. 233.12-14 : *γυναῖικα καὶ παῖδας ἀποβάλλειν ὁμολογεῖ, καὶ τὴν ἑαυτοῦ παραχρῆμα ψυχὴν ἀποτίσεθαι* ; *Ibid.*, I, p. 234.19-21 : *ταῦτα δὲ λέγομεν, οὐχ ἵνα κωλύσωμεν τὸν ἐπὶ τῷ τέλει τοῦ βίου γεγενημένον θεῖων μετασχηματισμὸν, καὶ τὴν ἐπ' αὐτῷ τελουμένην ἱερὰν τελετήν*.

1110 THÉOLEPTE DE PHILADEPLPHIE, *Lettres*, 5, p. 94, trad. p. 77.

1111 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode d'Ancyre*, 3, *PG* 137, 1132A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 27 : *ὅτε καί τινων εἰπόντων, δεκτὰς εἶναι τὰς περιστατικὰς ἀποκάρσεις, αὐτὸς διέγνω τὴν κατὰ βίαν απόκαρσιν μὴ εἶναι περιστατικὴν, ἀλλὰ τὴν διὰ νόσον*, trad. LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 133 : « À cette occasion, quand quelques-uns ont objecté que les tonsures dues aux circonstances sont acceptables, il a décidé que la tonsure due à la maladie est circonstancielle, tandis que celle faite sous la violence ne l'est pas. »

1112 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode prime-second*, 2, *PG* 137, 1016A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 655-656 : *εἰ δὲ διὰ νόσον ἢ διὰ λύπην τοῦτο ποίσει, παραχωρηθήσεται διάγειν εἰς τὰ κοσμικὰ ἢ μετασχημασθήναι ; λύσις. οὐδαμῶς, ὁ γὰρ κανὼν καθολικὸς ἐξεφωνήθη, καὶ διὰ πάντας τοὺς ὁπωσδήποτε ἀποκειρομένους* ; MATTHIEU BLASTARÈS, *Syntagma*, M, 15, *PG* 145, 41D-44A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, VI, p. 383-384.

1113 DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Πονήματα διάφορα*, 128, p. 399-400 ; 138, p. 411-413.

5.5.2. Un accord « monastique » à la fin de la vie

La tonsure reçue par l'époux à l'article de la mort entrainait souvent la tonsure de l'épouse. Parfois le soufrant lui demandait explicitement, autrefois son choix était seulement une invitation qu'elle le suive. La coutume sociale recommandait à une veuve la retraite dans un couvent. Le conseil semblait être encore plus fort si l'homme était déjà devenu moine avant la mort.

Sans parler des cas où l'empereur est obligé de revêtir l'habit, et sa femme de le suivre, nous remarquons que les couples impériaux font parfois le choix de leur propre gré. Malade et attendant sa fin, Isaac Ier Comnène se retire en 1059 au monastère de Stoudios, où il mourut deux ans après[1114]. Sa femme, Catherine de Bulgarie et sa fille Marie entrent après peu de temps dans le monastère de Myrélaion à Constantinople[1115]. En 1180, Manuel Ier Comnène prend l'habit monastique avant sa mort et change son nom en Matthieu. Selon ses dispositions antérieures, en cas de minorité de son fils Alexis la régence devait être attribuée à sa femme Marie d'Antioche, avec la condition qu'elle soit tonsurée. Cette-ci prend donc l'habit monastique et le nom de Xénie, mais elle continua à vivre au palais avec son amant[1116]. Andronic Ier Comnène l'oblige en 1183 à se retirer au monastère Saint-Diomède[1117]. Finalement, Manuel II Paléologue prononce ses vœux monastiques en 1425, un mois avant sa mort, tandis que sa femme Hélène Dragas se retire au couvent où elle prend le nom d'Hypomonè[1118].

Dans les grandes familles byzantines, la fin de la vie est souvent abordée de la même manière. Parmi les Dukas, les parents de l'impératrice Irène Doukaina Comnène, Andronic et Marie, finissent leur vie dans un monastère, en recevant les noms d'Antoine et de Xénie[1119]. Le sébastocrator Isaac, frère d'Alexis I, et sa femme Irène deviennent après 1102 le moine Jean et la moniale Xénie[1120]. Vers 1105, un autre frère du même empereur, le grand domestique Adrien, fondateur du monastère de la Pammakaristos, finit sa vie sous le nom monastique de Jean, tandis que sa femme, Zoé reçoit le nom d'Anne comme moniale[1121]. Dans son *typikon* pour le monastère du mont Saint-Auxence, l'empereur Michel VIII fait la commémoration de ses grands-parents : Alexis - Antoine et Irène - Eugénie, et de ses parents : Andronic - Arsène et

---

1114 MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Isaac Comnène, 81-82, II, p. 132-132 ; Constantin X, 13, II, p. 144-145; MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 55.14-16 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 647-650.

1115 MICHEL GLYKAS, *Chronique*, p. 604 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 649. Voir JANIN, *Constantinople*, p. 352.

1116 PSEUDO-GEORGES KODINOS, *Excerpta*, p. 159-160.

1117 NICÉTAS CHONIATÈS, *Histoire*, p. 267-268.

1118 GEORGES SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 14, 1, p. 30-31 ; 30, 3, p. 104-105 ; Voir *PLP* 21513 et 21366.

1119 *Typikon de la Théotokos Kécharitômènè*, 71, p. 123-125 ; *Typikon liturgique du Christ Philanthrope*, p. 43-45.

1120 *Typikon liturgique du Christ Philanthrope*, p. 45 ; JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 746. Voir aussi D. PAPACHRYSSANTHOU, « La date de la mort du sébastocrator Isaac, frère d'Alexis I et de quelques événements contemporains », *REB* 21, 1963, p. 250-255.

1121 *Typikon liturgique du Christ Philanthrope*, p. 45-46.

Théodora - Théodosie, personnages importants sur la scène politique et militaire de l'époque, qui ont fini leur vie en monastère[1122]. Jean - Joachim Synadènos et sa femme Théodora - Théodula ont déjà été mentionnés[1123]. La dernière explique son choix d'une manière très suggestive dans son *typikon* pour le monastère de la Théotokos de Sûre-Espérance[1124]. Leur exemple est suivi, car parmi les nombreux parents qui ont revêtu l'habit monastique, le *typikon* mentionne quelques couples, convertis probablement seulement à la fin de leur vie : les parents de Théodora, Constantin, devenu Callinikos, et Marie [1125] ; son fils Jean - Joasaph et la femme de celui-ci Thomaïs - Xénie[1126] ; sa sœur Marie - Marianne et le mari de celle-ci Isaac - Joasaph[1127].

C'est difficile de distinguer la vérité en ce qui concerne le départ de la femme au monastère après la mort de son mari. Nous avons déjà cité le cas des parents de Michel Psellos. Un autre se réfère à Athanasie d'Égine qui, selon sa *Vie*, avait réussi à convaincre son deuxième époux de se consacrer ensemble à la vie ascétique. Comme celui-ci mourut peu de temps après[1128], l'accord semble en réalité être déterminé par la maladie du mari. L'entrée de la femme au monastère est parfois exigée par le mari, autrefois préférée par la veuve. Dans le premier cas, les difficultés d'une « vocation » quasi-imposée ne tardent pas à se manifester. Ainsi, en 1093, après quelques ans de mariage et avant sa mort, le curopalate Symbatios Pakourianos se fait moine sous le nom de Sabas à Iviron, où il fut aussi inhumé. Mais sa femme, Kalè Diabatènos, devenue moniale sous le nom de Marie, reste encore dans le monde aristocratique, probablement à Constantinople, dans une grande maison, entourée de ses serviteurs, en contact plus proche qu'auparavant, il est vrai, avec la vie monastique[1129].

1122 *Typikon du Mont Saint Auxence*, p. 787, trad. [13], p. 1228. Voir PARGOIRE, *Mont Saint-Auxence…*, p. 102

1123 *Typikon de la Théotokos de Sure-Espérance*, 116, p. 81, trad. p. 1556.

1124 *Ibid.*, 8, p. 24 : οὐκ ἔγνων δεῖν ἐπὶ πλέον παραμένειν τῷ κόσμῳ οὐδὲ ταῖς σκιαῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς φαντασίαις ἀνόνητα ἀπομάχεσθαι, ῥαγῆναι δὲ μᾶλλον κόσμου Θεοῦ βοηθείαις καὶ νεκρωθῆναι βίῳ παντί, τὸν μονάδα τε τοῦτον ζυγὸν ἐπελθεῖν καὶ ζῆσαι τὴν ἐν Χριστῷ κεκρυμμένην ἐνταὐθα ζωὴν ταῖς μεγάλαις ὁδηγίαις καὶ συνεργίαις τοῦ πνεύματος, trad. p. 1525-1526 : « I then decided not to remain any longer in the world, nor to live in a worldly fashion, nor attach myself to its dreams, nor struggle in vain with its shadows and fantasies, but with the help of God rather to break loose from the world and be mortified to all life, and to adopt this monastic yoke, and to live here on earth 'the life hidden in Christ' through the great guidance and assistance of the [Holy] Spirit. »

1125 *Ibid.*, 6-7, p. 23, trad. p. 1525 ; 113-116, p. 80-81, trad. 1555-1556 ; *PLP* 21498.

1126 *Ibid.*, 122, p. 84, trad. p. 1557 ; 135, p. 91, trad. 1561 ; *PLP* 27126.

1127 *Ibid.*, 139-140, p. 92-93, trad. p. 1561-1562 ; *PLP* 29125.

1128 *Vie d'Athanasie d'Égine*, 3, p. 182, trad. p. 144. Sur Athanasie d'Égine (9e siècle, *BHG* 180-180b, *PmbZ* 659), supérieure d'un couvent à l'île d'Égine, voir L.F. SHERRY, « Life of St. Athanasia of Aegina », dans A.-M. TALBOT, *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation* (Byzantine Saints' Lives in Translation 1), Washington 1996, p. 137-141.

1129 *Actes d'Iviron*, II, 44 et 46-47, p. 150-156 et 167-183.

5.5.3. Veuvage et monastère

Un lien entre le veuvage et le monastère a été fait tout au long de l'histoire byzantine. Déjà aux premiers siècles chrétiens, l'ordre des veuves se constitue comme une catégorie ecclésiastique distincte, inférieure à celle de vierges, mais supérieure à celle de femmes remariées. Les Pères de l'Église s'expriment souvent contre le deuxième et le troisième mariage, qui sont même punis par Basile de Césarée avec l'exclusion de la sainte communion pour une période qui varie entre un et cinq ans[1130].

Dans ces conditions, le veuvage est loué et la continence promue. Les veuves riches sont intégrées dans l'activité sociale, comme Magne, veuve d'Ancyre à la fin du 4e siècle, qui prenait soin des églises, des hôpitaux et des pauvres[1131], ou de la très connue Olympias, qui refuse le deuxième mariage proposé par l'empereur Théodose Ier afin d'utiliser ces biens pour de nombreux actes de philanthropie. Par ailleurs, elle fonde un monastère de femmes attaché à l'église patriarcale de Constantinople[1132]. Son modèle deviendra populaire, étant proposé aux générations ultérieures de veuves chrétiennes, comme l'atteste par exemple la *Vie* d'Eupraxie[1133].

À Byzance, le rôle des veuves reste important[1134]. Leur nombre est sûrement considérable, à cause, d'une part, de la différence d'âge entre les époux, et d'autre part, de la mort des hommes dans la guerre[1135]. Le premier devoir des veuves est d'élever ses enfants et de les marier[1136] et seulement lorsque ceux-ci arrivent à l'âge de maturité, elles décident en conséquence. L'option pour la vie monastique reste toujours recommandée et rencontrée dans la pratique : la mère de Michel le Syncelle entre dans un couvent à Jérusalem avec ses deux filles, après la mort de son mari ; au même moment, Michel entre à Saint-Sabas[1137]. Quant à la mère de Grégoire Palamas, la jeune veuve, mère de cinq enfants, reste pour les élever, même si elle aurait

---

1130 BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 188, 4, II, p. 125 = ID., *Canons*, 4, p. 101-102.

1131 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 67, 1, p. 278.

1132 PALLADE, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, 17.131-205, I, p. 342-349 ; *Vie d'Olympias*, 3-6, p. 410-421.

1133 *Vie d'Eupraxie*, 3-4, p. 728A-C. Pour la construction rhétorique du parallèle Olympias - Eupraxie, voir ODORICO, « Ideologia religiosa e contestazione politica… ».

1134 Sur les veuves à I.M. KONIDARIS, « Η θέση της χήρας στη βυζαντινή κοινωνία. Από τους Πατέρες στους Κανονολόγους του 12ου αιώνα », *Βυζαντινά* 16, 1991, p. 35-42 ; K. NIKOLAU, *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή. Κοινονικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα* (EIE/IBE-M 6), Athènes 2005, p. 174-182.

1135 Pour l'Antiquité tardive, on estime que quarante pour cent des femmes entre quarante et cinquante ans étaient veuves, cf. J.-U. KRAUSE, « La prise en charge des veuves par l'Église dans l'Antiquité tardive », dans CL. LEPELLEY (éd.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin de IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari 1996, p. 115-126, ici p. 117 ; T.A.J. MCGINN, « Widows, Orphans and Social History », *Journal of Roman Archaeology* 12/2, 1999, p. 617-632, ici p. 618.

1136 *Ecloga*, 2, 5, 1, p. 174

1137 *Vie de Michel le Syncelle*, 2-3, p. 48-49.

voulu partir au monastère[1138]. Le même conseil est donné par le patriarche de Constantinople Germain II (1223-1240) à la veuve d'un certain Michel Xèros, qui avait bâti une église près de la ville d'Iconium consacrée à Saint-Georges, car elle avait de nombreux enfants en bas âge[1139]. Les veuves pauvres sont visées, aves les orphelins, par l'activité sociale de l'Église, et les évêques locaux prennent soin de leur situation. En suivant l'esprit philanthropique de premiers siècles, les patriarches Germain et Méthode ou les évêques Théophylacte de Nicomédie (9e siècle) et Euthyme de Madyta (10e siècle) sont appréciés pour le soin manifesté envers les veuves et les orphelins[1140].

Vers 834, une loi de Théophile impose aux veuves de prendre en mariage les étrangers, pour assurer leur intégration sociale[1141], mais la disposition semble avoir un caractère isolé. La coutume byzantine la plus répandue demandait aux veuves de ne pas se remarier, et d'entrer au monastère. La veuve sans enfants était la première visée. Au 10e siècle Nil de Rossano demande aux veuves la retraite monastique d'une manière tranchante[1142]. Concernant le troisième mariage, l'interdiction canonique n'arrive pas à l'éliminer[1143], même si un code législatif byzantin attribué à l'évêque Grégentios de Taphafar, en Arabie, ajoute l'obligation de la tonsure monastique qui doit être imposée après le deuxième mariage aussi bien aux femmes qu'aux hommes[1144].

Dans ce contexte législatif, les veuves sans enfants trouvent facilement leur chemin vers le monastère. Au 8e siècle, une veuve illustre et pieuse de Constantinople, en entendant parler de la vie sainte d'Étienne le Jeune et en désirant embrasser la vie monastique, recherche le saint

---

1138 *Vie de Grégoire Palamas*, *PG* 151, 558C-D ; éd. TSAMIS, 4, p. 936.

1139 PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα…*, I, p. 465-466 ; LAURENT, *Regestes*, IV, n° 1298, p. 103.

1140 *Vie de Germain de Constantinople*, 5, p. 206 ; *Vie de Méthode de Constantinople*, 15, *PG* 100, 1257 ; *Vie de Théophylacte de Nicomédie* A, 16, p. 80 ; B, 4, p. 175 ; *Éloge d'Euthyme de Madyta*, 9, p. 403-404.

1141 *Vie d'Athanasie d'Égine*, 2, p. 181, trad. p. 143 et n. 22 ; *Actes de quarante-deux martyres d'Amoriom*, p. 27.5-7. Sur cette loi voir DÖLGER, MÜLLER, PREISER-KAPELLER, *Regesten*, I, n° 430b, I, p. 223.

1142 *Vie de Nil de Rossano*, 46, p. 90 : *ὅτι ἐάν τις ἐξ ὑμῶν τελευτήσῃ, καὶ βουληθῇ ἡ γυνὴ αὐτοῦ τοῦ λοιποῦ ἐν ἁγνείᾳ βιῶσαι, μὴ ἔχουσα δὲ ποῦ καταφυγεῖν, ἑτέρῳ γάμῳ προσομιλήσῃ, ὑμέτερόν ἐστι πταῖσμα, τῶν μὴ σπουδασάντων ἵνα τοιαύτη πόλις ἓν μοναστήριον ἔχῃ*, trad. p. 63 : « Se qualcuno di voi viene a morte e la vedova voglia per il restante della sua vita serbarsi in castità, qualora non abbia un luogo dove rifugiarsi, sarà costretta a passare a seconde nozze, e di ciò voi sareste in colpa, perché non procuraste che una così importante città possedesse un monastero. »

1143 BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 199, 50, II, p. 164 = ID., *Canons*, 50, p. 139 ; *Nomocanon en 14 chapitres*, 13, 2, PITRA, *Juris ecclesiastici*, II, p. 610-612 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, I, p. 51-52 ; IRÈNE, *Novelles*, p. 26 ; LÉON VI, *Novelles*, 90, p. 296-297.

1144 *Lois des Homérites*, 361-365, p. 436-437 ([49] dans *PG* 86/1, 608AB) : « A widowed woman shall quickly contract a second marriage, or she shall retire to one of the monasteries which we have recently established, if she does not want to be married, so that Satan may not tempt her. If she is widowed after a second marriage, she shall retire, even if unwillingly, for the divine lows do not allow for a woman to be joined to a third husband. The same shall also happen to widowed men. » Sur ce code législatif et sur cette disposition voir A.N. PAPATHANASSIOU, « 'Homeritarum Leges'. An Interpretation », *POC* 46, 1996, fasc. 1-2, p. 27-71, ici p. 57-59 ; CH. MESSIS, « La famille et ses enjeux dans l'organisation de la cité idéale chrétienne. Le cas des *Lois* des "Homerites" », dans CASEAU, *Les réseaux familiaux…*, p. 207-240, ici p. 235.

pour conseil. Après une longue instruction, celui-ci lui dit : « Vois, femme, envers qui tu t'es engagée : que la mort ne te saisisse pas avant que tu n'aies accompli ton vœu ». La femme retourne donc dans la ville, distribue ses biens aux pauvres et revient à son maître pour devenir moniale[1145]. Ce type de représentation est souvent repris dans l'hagiographie monastique. Parfois, les veuves trouvent des variantes extrêmes, comme Anne - Euphémianos qui, après la mort de son mari et de ses deux enfants, est tonsurée en secret par son oncle dans un monastère sur le mont Olympe, et revêtue de vêtements d'homme[1146]. Le chemin est plus facile pour Théodora de Thessalonique, veuve à vingt-cinq ans, qui suit sa fille Théopiste déjà consacrée à Dieu[1147]. Quant à Kalé, la mère de Thomaïs de Lesbos, elle entre dans le couvent de *τὰ μικρὰ Ῥωμαίου* à Constantinople, probablement proche de sa famille, car elle devient plus tard l'abbesse du lieu[1148]. Selon un autre type de discours, la jeune veuve attire les regards des puissants, qui veulent les introduire dans leur cercle. Devant un tel statut social inacceptable, la femme d'un *protospathaire* préfère se retirer dans un lieu inaccessible, après la mort de son mari[1149].

Même si le pape Nicolas Ier condamne en 866, dans sa *Lettre aux Bulgares*, la retraite forcée des veuves des empereurs au couvent[1150], les veuves aristocrates ou les femmes des empereurs préparaient souvent le cadre de leurs derniers jours dans un contexte monastique. Les fondations des grandes familles byzantines accomplissaient facilement ce rôle à la fois religieux et pratique. Les veuves, comme tous les membres de la famille, étaient au monastère à l'abri du tumulte de la vie sociale, et pouvaient jouir d'un statut monastique privilégié. Ainsi, au 10e siècle, Sophie, la femme de Christophe, le premier fils de Roman Ier Lécapène, se retire au monastère après la mort de son mari[1151]. Vers 1074, Théodora, belle-fille de Romain IV et sœur d'Alexis Ier Comnène, devient moniale et prend le nom de Xénie. Selon Anne Comnène, elle « pratiquait une rigoureuse ascèse et ne s'attachait plus qu'à Dieu »[1152]. Vers 1118, après la mort de son mari, Irène, la femme d'Alexis Comnène, se retire au monastère de la Théotokos Kécharitôménè, fondé par la famille impériale, où elle mort vers 1123.

1145 *Vie d'Etienne le Jeune*, 21, p. 115-116, trad. p. 207-209.
1146 *Vie d'Anne - Euphémianos*, 173-174.
1147 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 19-21, p. 104-108, trad. anglaise p. 180-183.
1148 *Vie de Thomaïs de Lesbos*, 7, p. 236B, trad. p. 304 et n. 61 ; 22, p. 240F, trad. p. 319 et n. 131. Sur ce monastère voir JANIN, *Constantinople*, p. 197. Sur Thomaïs de Lesbos (*BHG* 2454-2457), voir A. LAIOU, « Ἡ ἱστορία ἐνὸς γάμος: ὁ βίος τῆς ἁγίας Θωμαΐδος τῆς Λεσβίας », dans *Ἡ καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο* (ΕΙΕ-ΔΣ 1), Athènes 1989, p. 237-251.
1149 PAUL DE MONEMBASIE, *Récits édifiants*, 1, 3, p. 30-33.
1150 NICOLAS DE ROME, *Réponses aux Bulgares*, 87, *PL* 119, 980.
1151 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 471.
1152 ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, II, p. 191.

Dans la famille des Paléologues, parmi les plus célèbres retraites monastiques des veuves nous remarquons celles d'Irène Paléologina, sœur de l'empereur Michel VIII, devenue moniale après 1257 avec le nom d'Eulogie[1153] ou de Théodora Raoulina, nièce du même empereur, retirée au monastère vers 1274, après la mort de son second mari Jean Raoul, fondatrice du monastère de Saint-André *ἐν τῇ Κρίσει* à Constantinople[1154]. Dans le despotat d'Épire, Théodora, la veuve de Michel II Comnène Doukas, se retire vers 1266/1268 au monastère d'Arta qu'elle avait fondé.

Les veuves provenant des mariages avec des princes étrangers revenaient souvent à Constantinople, car il était difficile pour elles de s'accommoder aux nouvelles réalités après la mort de leurs hommes. Le monastère était pour celles-ci un choix toujours valable. C'est le cas de Simone Paléologina, la fille d'Andronic II, envoyée en 1294, à cinq ans, comme fiancée du roi serbe Stephan II Milutin, à la suite des conquêts de celui-ci dans les Balkans, devenue son épouse à dix ans, et revenue à Constantinople vers 1321. Pour la deuxième partie de sa vie elle reste au monastère de Saint-André *ἐν τῇ Κρίσει* à Constantinople, récemment restauré[1155]. En 1330, Théodora Paléologina, une fille de Michel IX, revient dans la capitale après la mort de son deuxième mari, le tzar Michel III Šišman de Bulgarie (1323-1330) pour devenir moniale sous le nom de Théodosia[1156]. Marie Cantacuzène, fille de Jean VI et épouse du despote d'Épire Nicéphore Orsini - Dukas (1335-1338 et 1356-1359), arrive de nouveau à Constantinople en 1359, après la mort de son mari, pour rejoindre comme moniale sa mère dans le couvent de Sainte-Marthe[1157]. Les femmes veuves venues à Constantinople dans le contexte d'un mariage trouvent la même solution : Rita, fille de roi Léon III d'Arménie, devenue Marie comme femme de Michel IX Paléologue, se retire en 1320, dans un monastère de Thessalonique après la mort de son mari, où elle prend le nom de Xénie[1158].

Même si elles sont plus rares que dans le cas des femmes, les vocations monastiques parmi les veufs sont souvent rencontrées. Vers la fin du 6e siècle, après la mort de sa femme et de ses enfants, le patrice Florus se retire dans une de ses propriétés et se fait moine, pour devenir plus

---

1153 GEORGES ACROPOLITÈS, *Chronique*, 86, p. 184, trad. p. 140. Voir *PLP* 21360 ; A. PAPADOPOULOS, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen*, Amsterdam 1962, n° 29, p. 18-19. 324.

1154 Voir *PLP* 10943 ; PAPADOPOULOS, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen*, n° 34, p. 20-21 ; JANIN, *Constantinople*, p. 28-31; NICOL, *The Byzantine Lady…*, p. 33-47.

1155 NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, 11, 2, I, p. 533. Voir *PLP* 21398 ; PAPADOPOULOS, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen*, n° 65, p. 41-42 ; JANIN, *Constantinople*, p. 28-31.

1156 JEAN CANTACUZÈNE, *Histoire*, 3, 36, II, p. 222. Voir *PLP* 21379 ; PAPADOPOULOS, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen*, n° 71, p. 45 ; JANIN, *Constantinople*, p. 324.

1157 JEAN CANTACUZÈNE, *Histoire*, 4, 43, III, p. 319 ; JANIN, *Constantinople*, p. 324. Pour cette catégorie de veuves, voir TALBOT, « Late Byzantine Nuns », p. 115 ; ID., « The Byzantine Family and the Monastery », p. 122 et n. 29.

1158 JEAN CANTACUZÈNE, *Histoire*, 1, 52, I, p. 260 ; NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, 29, 21, III, p. 238. Voir *PLP* 21394.

tard évêque d'Amisos, en Cappadoce[1159]. En 838, Alexis Mosêlé, gendre de l'empereur Théophile, qui « avait secrètement renoncé au monde et revêtu l'habit monastique », se retira après la mort de sa femme au monastère de Chrysopolis[1160]. Dans la même période, le prêtre Antoine, père de Théodora de Thessalonique, revêt l'habit monastique très vite après la mort de sa femme, même avant les funérailles[1161]. Adrien, fils du premier sébastocrator Isaac Comnène, entre au monastère dans des conditions pareilles ; il prend le nom de Jean et devient vers 1140/1142 l'archevêque de Bulgarie[1162].

Pouvons-nous donc penser que la famille et la vie monastique sont à Byzance irréconciliables ? Après la recherche que nous avons faite, la réponse est sûrement négative. Les jeunes ont parfois le pouvoir de s'opposer au dessein de leurs parents, les couples qui choisissent la vie ascétique ne sont pas rares, l'option pour le monastère à l'article de la mort est toujours comprise par les membres de la famille. En outre, les liens entre les moines et leurs parents qui vivent dans le monde restent souvent étroits.

Dans ces conditions, le départ pour une vie monacale fait partie des aspects parfaitement acceptables de la vie sociale. Les situations ne sont pas nombreuses par rapport au total de la population, mais lorsqu'elles se manifestent, elles sont intégrées d'une manière naturelle parmi les faits religieux coutumiers de la société byzantine. Comme les données dont nous disposons proviennent surtout du milieu aristocratique, on remarque également l'intérêt des grandes familles pour conserver à l'intérieur d'un monastère le nom, le renom et, pourquoi pas, une partie des richesses de leurs membres.

1159 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 324.
1160 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 108-109 ; JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 65, trad. p. 60.
1161 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 3-4, p. 70-74, trad. anglaise p. 166-167.
1162 MICHEL ITALIKOS, *Lettres*, p. 30 et n° 34, p. 211-212.

CHAPITRE 6 : LA TONSURE MONASTIQUE IMPOSÉE

La décision d'embrasser la vie monastique est normalement une expression du libre choix de la personne humaine. Pourtant, l'intégration monastique faite par contrainte est rencontrée à Byzance comme ailleurs, à travers toute l'histoire. Simple recommandation ou imposition par force, l'exil au monastère est déterminé par le pouvoir civil ou ecclésiastique, qui utilise l'habit monacal comme le moyen idéal de correction politique ou disciplinaire. La tension entre la transgression de la liberté humaine et la noblesse de l'état monastique ainsi reçu est le principal sujet de ce chapitre.

6.1. Les monastères en tant que prisons

Parmi les monastères byzantins, certains servaient comme prisons ecclésiastiques ou civiles. Le pouvoir a su utiliser le milieu monastique pour créer une catégorie d'institutions complexes, qui appartenaient à la fois au système carcéral et au milieu religieux[1163].

Ce parallèle monastère - prison, qui s'impose déjà dans l'Antiquité tardive dans la conscience ecclésiale, ne doit pas surprendre. D'abord, selon son modèle classique, le monastère était situé en dehors du monde habité, fait qui permet une plus sévère isolation. Ensuite, pour le séparer plus clairement du monde, mais aussi pour des raisons de défense, le monastère était souvent entouré des murailles solides, parfois prévues avec une seule porte. C'est surtout le cas des monastères de femmes, mais pas seulement. Ainsi, pour que les moniales puissent vivre en sureté, le catholicos Nersēs Ier (353-360 et 369-373), l'organisateur du monachisme en Arménie, entreprit de bâtir plusieurs « résidences pour vierges entourées de murailles flanquées

[1163] Sur l'utilisation des monastères comme prisons à Byzance voir PH. KOUKOULÈS, R. GUILLAND, « Études sur la vie privée des Byzantins. I. Voleurs et prisons à Byzance », *REG* 61, 1948, p. 110-136, ici p. 127-136 ; KOUKOULÈS, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, III, p. 224-246 ; A. GUILLOU, « Le monde carcéral en Italie du sud et en Sicile au VIe–VIIe siècle », *JÖB* 33, 1983, p. 79–86 ; R. BENOIT-MEGGENIS, *L'empereur et le moine. Recherches sur les relations entre le pouvoir impérial et les monastères à Byzance, du 9e siècle à 1204*, thèse de doctorat en Histoire sous la diréction de D. MENJOT, Université Lyon 2, 2010, p. 235-271.

de tours »[1164]. Il ne faut pas non plus oublier que la réclusion des moines dans les couvents était parfois totale, comme celle imposée aux prisonniers. Enfin, le régime de vie interne d'un monastère imposait la pénitence et l'obéissance, qui sont également des règles de base dans le système carcéral.

Les motivations de l'enfermement étaient très diverses. Elles seront examinées en ce qui suit. Parmi les personnes envoyées au monastère, se trouvent le plus souvent les ecclésiastiques, les femmes et les adversaires politiques.

6.1.1. Les ecclésiastiques

C'est d'abord pour les ecclésiastiques que les couvents commencent à servir de prisons. Les sources du 5e siècle mentionnent déjà ce phénomène, qui devient au 6e siècle une pénalité courante dans la discipline interne de l'Église. L'enfermement était provoqué par les fautes d'ordre doctrinaire ou moral commises par les clercs, qui étaient ainsi obligés à des retraites forcées pour des périodes plus ou moins longues dans les prisons monastiques.

Les *Novelles* de Justinien et la législation byzantine ultérieure nous donnent quelques situations concrètes : le clerc qui avait joué aux dés ou assisté aux spectacles publiques était enfermé pour trois ans[1165] ; celui qui avait rendu un faux témoignage recevait la même pénalité[1166] ; l'évêque rejeté du sacerdoce qui était rentré dans la ville d'où il avait été chassé restait toute sa vie au monastère[1167] ; la même pénitence était imposée pour les diaconesses qui n'avaient pas gardé leur chasteté ou qui continuaient à vivre avec des hommes, malgré les avertissements des membres du clergé[1168].

Pour appliquer toutes ces mesures, les évêques disposaient d'endroits pour l'enfermement des clercs coupables. Pallade nous informe d'un monastère égyptien de trois-cents hommes, situé à Panopolis, en Haute-Égypte, avec une activité économique tellement développée qu'il pouvait entretenir les monastères des femmes et les prisons ecclésiastiques de la région[1169]. Jean Moschos mentionne plus tard un prêtre de l'île de Samos enfermé dans une prison pour les

---

1164 *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Palmul'iwnk')*, trad. N.G. GARSOÏAN (Harvard Armenian Texts and Studies 8), Cambridge (Massachussetts), 1989, 5, 31, p. 21.
1165 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 10, 1 = *Basiliques*, 3, 1, 20 ; LÉON VI, *Novelles*, 87, p. 290-294.
1166 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 20 = *Basiliques*, 3, 1, 36 ; LÉON VI, *Novelles*, 76, p. 266-267.
1167 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 11, 2 = *Basiliques*, 3, 1, 23.
1168 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 30 = *Basiliques*, 3, 1, 46 ; JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 43.
1169 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 39, 1-2, p. 202-205.

clercs, « là où d'habitude les clercs qui avaient péché étaient détenus et gardés »[1170]. Ces lieux de détention devaient être des monastères sous contrôle épiscopal, avec des règles strictes d'enfermement. Par ailleurs, on suppose que les détenus jouissaient de conditions normales de vie. Selon les lettres du pape Grégoire Ier, la nourriture et les habits des prisonniers étaient obtenus par les couvents de Sicile en utilisant une partie des biens confisqués. En outre, si les détenus appartenaient à l'aristocratie, ils avaient le droit de prendre avec eux des serviteurs pour leurs besoins[1171].

Concernant les moines tombés dans des péchés graves, ils étaient isolés en général dans leur propre monastère, dans des endroits fermés. Jean Climaque fait la description d'un lieu ayant cette fonction, situé à une distance d'environ un mille d'un monastère cénobitique, où l'higoumène enfermait les moines tombés dans des fautes graves. Les pénitents demeuraient chacun dans sa cellule, le régime alimentaire était très simple, le feu n'étant jamais allumé. Un vieux moine était chargé de les surveiller[1172]. À Byzance, l'*hypotypôsis* de Stoudios mentionne plus tard que les moines désobéissants étaient confinés dans des endroits spéciaux, obligés à une nourriture sèche et soumis à plusieurs épreuves. Pourtant, les châtiments corporels, considérés comme des procédures séculaires, étaient interdits[1173]. Les dispositions sont reprises dans l'*hypotypôsis* d'Athanase pour Lavra[1174]. Dans le cas des monastères plus petits, la procédure mentionnait l'enfermement des moines récalcitrants dans leur propre cellule, jusqu'au moment de leur guérison spirituelle[1175]. Les motivations de cet isolement ne se limitaient pas à la discipline monastique, mais il était également appliqué pour des fautes condamnées par la loi civile. C'est le cas des moniales coupables, qui ne pouvaient pas être retirées de leur monastère, mais devaient rester dans leur couvent comme dans une prison[1176].

Tout au long de l'histoire ecclésiastique, les disputes doctrinales ont conduit à l'emprisonnement des opposants dans les monastères. Après le concile d'Ephese, Nestorius est envoyé d'abord dans son monastère d'origine, près d'Antioche, ensuite il est exilé dans un monastère en Égypte[1177]. La pratique est largement attestée sous Justinien, qui enferme en 555 Victor, évêque de Tunnuna, en Afrique, opposant de la condamnation des « Trois Chapitres ». Parmi les lieux d'exil, on retrouve le monastère des Tabennésiotes, près de Canope, en Égypte,

1170 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 108, *PG* 87/3, 2969D, trad. p. 121.
1171 Cf. GUILLOU, « Le monde carcéral… », p. 82-85.
1172 JEAN CLIMAQUE, *Échelle sainte*, 4, *PG* 88, 704A-C, trad. 4, 45, p. 102.
1173 *Hypotypôsis de Stoudios* A, p. 233, trad. [25], p. 108 ; *Hypotypôsis de Stoudios* B, *PG* 99, 1713A, trad. p. 27.
1174 *Hypotypôsis de Lavra*, p. 136, trad. [19], p. 225.
1175 *Typikon d'Areia*, 9, p. 248, trad. p. 967.
1176 JUSTINIEN, *Novelles*, 134, 9 ; *Basiliques*, 6, 19, 7 ; *Synopsis Basilicorum*, Γ, IX, 1, p. 155.
1177 *Lettre à Cosme d'Antioche sur Néstorius*, 10, p. 280 ; 14, p. 284-285.

et le monastère de Mandracium, près de Carthage[1178]. En 565, le patriarche Eutychius est enfermé dans un monastère à Chalcédoine par le même empereur[1179]. À cause des conflits entre les diphysites et monophysites, Sergios, moine et synkellos monophysite est incarcéré au monastère de Raboula en Syrie, sous le règne de Tibère II[1180]. En 656, pendant la crise monothélite, Maxime le Confesseur est emprisonné à Rèsion, près de la capitale, dans le couvent de Saint-Théodore[1181]. Selon les sources syriaques, après les premiers interrogatoires, le saint aurait été relégué dans un monastère de femmes à Constantinople, qui sera rallié à sa cause avant son martyre[1182].

Les disputes doctrinaires sur les images ont laissé plusieurs traces en ce qui concerne notre sujet. Au début de la crise, en 730, le patriarche Germain Ier de Constantinople est obligé de se retirer dans sa « maison familiale » de Platonion, devenue plus tard le monastère de Chora[1183], tandis que le patriarche Nicéphore est exilé dans le monastère de *Τὰ Ἀγαθοῦ*, près de Chrysopolis qu'il avait bâti, puis à Saint-Théodore[1184]. Lazare le peintre est enfermé dans le monastère de Saint-Jean-Baptiste de Phobéros[1185]. Hilarion le Jeune est relégué en plusieurs couvents situés dans les environs de la capitale[1186]. Après la victoire des iconodoules, les opposants seront traités de la même manière : Ignace le Diacre, devenu métropolite de Nicée pendant la deuxième période iconoclaste, est relégué par le patriarche Méthode au monastère de Pikridion, sur la Corne d'Or[1187]. La pratique reste en vigueur après l'iconoclasme. Le moine bogomile Niphon est emprisonné en 1143 dans le monastère de la *Théotokos Péribleptos*[1188].

De nombreux autres conflits entre les ecclésiastiques et le pouvoir impérial ont conduit à l'emprisonnement des premiers. Au début de la crise moechienne, Platon de Sakkoudion est

1178 VICTOR DE TUNNUNA, *Chronique*, p. 58.
1179 *Vie d'Eutychius de Constantinople*, 1072-1081, p. 36.
1180 JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire*, III, 2, 13, I, p. 74-76, trad. II, p. 53-54.
1181 *Vie de Maxime le Confesseur (gr.)*, *PG* 90, 101A.
1182 MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, II, p. 436 ; *Chronique de 1234*, 130, I, p. 266, trad. p. 208. La *Vie de Maxime le Confesseur (syr.)*, 26, p. 319, mentionne la présence du saint dans le monastère constantinopolitain de Plakidias, voir l'analyse de S. BROCK dans *Ibid.*, p. 329-332 et HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 223 et n. 50.
1183 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6221, p. 409, trad. p. 565-566 ; *Vie de Germain de Constantinople*, 31, p. 238-239 ; *Vie de Michel le Syncelle*, 28, p. 108-109 ; *PmbZ* 2298. Sur l'identification de ces deux monastères, voir « Acta X martyrum Constantinopolitanorum », *AASS Aug.* II, p. 434-447, ici p. 441.
1184 *Vie de Nicéphore de Constantinople*, p. 201, trad. p. 118 ; Voir aussi *PmbZ* 5301 ; JANIN, *Grands centres*, p. 23 et 27.
1185 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 103 ; DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 231-234 ; *PmbZ* 4234.
1186 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 733-734 ; *PmbZ* 2584.
1187 IGNACE LE DIACRE, *Lettres*, 43-44, p. 118-121.
1188 RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 88-90 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 1013, p. 473-474 ; n° 1015, p. 475-476.

enfermé au monastère Saints-Serge-et-Bacchus, attaché au palais impérial[1189]. En 809, le même Platon et ses neveux Théodore Stoudite et Joseph de Thessalonique sont emprisonnés dans différents monastères de Constantinople comme Saints-Serge-et-Bacchus et Saint-Mamas. Quelques ans plus tard, Théodore se plaint qu'ils ont dû supporter les excès des higoumènes et l'attitude hostile des moines[1190]. Avant de devenir patriarche, Euthyme de Constantinople reste deux ans dans le monastère Saint-Diomède, à cause de son opposition au deuxième mariage de Léon VI, en 894[1191], tandis que dans le contexte de la controverse provoquée par le quatrième mariage du même empereur, le patriarche Nicolas Mystikos est exilé au monastère de Galakrènai, au sud de Hiéreia[1192].

Les luttes politiques ont aussi provoqué l'exil des dignitaires ecclésiastiques. Le transfert de pouvoir d'un empereur à l'autre était parfois accompagné de l'emprisonnement du patriarche en fonction, sous l'accusation de soutien accordé à l'ancien régime. C'est le cas du patriarche Cyrus qui en 712 après la décapitation de Justinien II est enfermé par le nouvel empereur Philippikos au monastère de Chora[1193]. Pour le soutien accordé à l'impératrice Théodora, le patriarche Ignace est enfermé en 858 par Michel III dans un monastère de l'île de Térébinthe[1194]. Photius, son successeur, va connaître le même sort en 867, quand il est enfermé au monastère de la Skèpe, et puis au monastère du Sténos. Léon VI l'enverra pour une deuxième fois au monastère en 886. À la mort de cet empereur, Alexandre remplace Euthyme avec Nicolas Mystikos sur le trône patriarcal, le premier étant obligé de se retirer au monastère d'*Agathos*[1195].

Par ailleurs, les clercs soupçonnés de trahison ou complot contre l'empereur étaient immédiatement punis, exilés et souvent enfermés. En 605, le patriarche Cyriaque de Constantinople est arrêté et enfermé dans un monastère par Phokas à cause de son soutien politique accordé à l'ex-impératrice Constantina, femme de Maurice[1196]. Entre 803 et 806, trois évêques, Euthyme de Sardes, Théophylacte de Nicomédie et Eudoxios d'Amorion, sont exilés par Nicéphore Ier dans l'île de Pantelléria, pour leur attachement à la cause de

1189 THÉODORE STOUDITE, *Éloge de Platon*, 29, *PG* 99, 823B ; ID., *Lettres*, 48, p. 132.86 ; *Vie de Théodore Stoudite* B, *PG* 99, 253D ; THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6228, p. 470, trad. p. 646-647.

1190 THÉODORE STOUDITE, *Éloge de Platon*, 37, *PG* 99, 840-841 ; ID., *Lettres*, 48, p. 131 ; THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6301, p. 484, trad. p. 665. Voir une analyse à ce sujet dans HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 371.

1191 *Vie d'Euthyme de Constantinople*, 8, p. 46-49.

1192 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 371 ; SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, 133, 50, p. 289.

1193 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6204, p. 382, trad. p. 532.

1194 *Vie d'Ignace de Constantinople*, 17, p. 28-29.

1195 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 370-371 ; SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, 134, 2, p. 295 ; *Vie d'Euthyme de Constantinople*, 19, p. 120-123.

1196 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6098, p. 293, trad. p. 422.

l'usurpateur Bardanès Tourkos[1197]. Georges Varasvatzé, l'higoumène d'Iviron entre 1019 et 1029, est exilé par Romain III Argyre au monastère de Monobata, loin de la capitale, situé probablement entre Pont et Arménie[1198]. Pour son implication dans un complot contre Marie d'Antioche, régente d'Alexis II Comnène, le patriarche Théodose Ier est relégué en 1181 au monastère du Christ Pantépopte, mais il récupéra en peu de temps son trône[1199].

6.1.2. Les laïcs

Vers le 6e siècle, sous l'influence de la pratique ecclésiale, et à cause du lien étroit existant entre l'État et l'Église, les monastères commencent à servir de prison également pour les laïcs.

Le monastère est d'aord utilisé comme lieu d'enfermement pour les femmes trouvées coupables de différentes fautes. Pour la restriction des abus de son époque, Justinien interdit de les retenir dans des prisons publiques, à cause des possibles abus des gardiens[1200]. Comme les prisons privées étaient officiellement interdites[1201], c'est dans les monastères que les pénitentes étaient normalement reçues. Elles y étaient gardées par d'autres femmes. Mais dans la pratique, la loi était souvent transgressée, comme J. Beaucamp l'a montré pour les enfermements des femmes en Égypte aux 4e-7e siècles[1202].

Les monastères pouvaient servir de prison à la foi pour les hommes et pour les femmes dans plusieurs situations prévues par la législation byzantine. Ainsi, l'époux qui avait envoyé sans juste cause le libelle de répudiation à son conjoint était enfermé dans un monastère pour tout le reste de sa vie[1203]. Les époux qui avaient décidé de rompre sans motif leur mariage étaient aussi relégués dans un monastère[1204].

Par ailleurs, les monastères commencent à servir les intérêts politiques des gouverneurs. Il s'agit de monastères sous le contrôle de l'empereur ou du patriarche, et de « maisons » impériales, propriétés privées qui pouvaient cumuler les rôles de résidence de la famille,

---

1197 *Vie d'Euthyme de Sardes*, 5, p. 25-28 ; *PmbZ* 1838, 8295 et 1643.

1198 *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, 81, p. 127 ; JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 377, trad. p. 312 ; *Actes d'Iviron*, I, p. 42.

1199 NICÉTAS CHONIATÈS, *Histoire*, p. 241-43.

1200 JUSTINIEN, *Novelles*, 134, 9 ; *Basiliques*, 6, 19, 7 ; *Synopsis Basilicorum*, Γ, IX, 1, p. 154-155 ; Cf. KOUKOULÈS, GUILLAND, « Voleurs et prisons… », p. 129-130.

1201 *Codex Justinianus*, 9, 5, 1-2 ; *Basiliques*, 60, 55, 1-2 ; *Synopsis Basilicorum*, Φ, IX, 5-6, p. 575. La loi donnait aux évêques le pouvoir de libérer de ces prisons particulières les détenus et de punir les personnes qui avait commis l'abus. Voir KOUKOULÈS, GUILLAND, « Voleurs et prisons… », p. 127-128.

1202 BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance*, II, p. 74-77.

1203 JUSTINIEN, *Novelles*, 117, 13 ; 127, 4.

1204 JUSTINIEN, *Novelles*, 134, 11 = *Basiliques*, 28, 7, 6.

centre philanthropique, monastère et forteresse[1205]. Les opposants enfermés dans ces lieux de relégation appartenaient à différentes catégories sociales et religieuses.

Un des premiers cas connus est celui de Constantina, la veuve de l'ex-empereur Maurice, enfermée en 605 dans un monastère avec ses trois filles par le nouvel empereur Phokas, à la suite d'une conspiration contre celui-ci[1206]. Un siècle plus tard, l'empereur Léonce II (695-698) est enfermé à la fin de son règne au monastère de Dalmatos, avant d'être exécuté par Justinien II, en 706[1207], tandis que Constantin VI est aveuglé et enfermé en 797 par sa mère Irène[1208]. En 913, Zoé Carbonopsina, la quatrième épouse de Léon VI le Sage, est envoyée au monastère par le patriarche Nicolas Mystikos, à la mort de son beau-frère Alexandre III. Elle reviendra au palais en 914, mais en 920 elle sera enfermée au monastère une deuxième fois par Roman Ier Lécapène[1209]. Théophano, la femme de Romain II, est exilée en 963 par Nicéphore II Phokas au monastère de Pétrion, d'où il la sortira pour l'épouser quelque temps plus tard. Elle est envoyée pour la deuxième fois au monastère, dans l'île Protè, par le nouvel empereur Jean Tzimiskès[1210].

Non seulement les empereurs ou les impératrices, mais aussi des nombreux dignitaires ont connu le monastère comme lieu de prison. Roman Ier Lécapène exile au monastère le sacellaire Anastase et le *magister* Nicétas, le beau-père de son fils Christophe sous l'accusation de complot[1211]. Eustathe, drongaire de la flotte, est enfermé à Stoudios en 902[1212]. Le même couvent accueille en 1031 Constantin Diogène, duc de Thessalonique, après un complot contre Romain III Argyre[1213].

Parmi les monastères qui ont accompli à Byzance le rôle de prison, on remarque le monastère impérial de Dalmatos, principale prison politique aux 7e et 8e siècles[1214], le monastère de Stoudios, qui reprit cette fonction à partir du 9e siècle[1215], Saint-Diomède et

---

1205 Sur les maisons impériales voir D. FEISSEL, « Magnus, Mégas et les curateurs des « maisons divins » de Justin II à Maurice », *TM* 9, 1985, p. 465-476 ; M. KAPLAN, « Maisons impériales et fondations pieuses : réorganisation de la fortune impériale et assistance publique de la fin du VIIe siècle à la fin du Xe siècle », *Byz* 61, 1991, p. 441-464.

1206 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6098, p. 293, trad. p. 422. Voir *PLRE* III A, Constantina 1.

1207 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6190, p. 371, trad. p. 517.

1208 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 44, trad. p. 43 ; *PmbZ* 3704.

1209 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 397 ; *Vie d'Euthyme de Constantinople*, 21, p. 132-133.

1210 GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 351 ; JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 521.

1211 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 214 et 225, trad. p. 181 et 189 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 342.

1212 SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, 133, 34, p. 284.

1213 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 384, trad. p. 318.

1214 JANIN, *Constantinople*, p. 82-84.

1215 JANIN, *Constantinople*, p. 436-438 ; DELOUIS, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople…*, p. 381-383.

Christ Pantépopte à Constantinople, et les monastères situés dans les îles de Prinkipio et de Prôtè[1216].

L'existence de la prison à proximité du couvent a évidemment provoqué des interactions entre les détenus et les moines. Est-il possible de parler de certaines conversions à la vie monastique, à cause du modèle de vie offert par les moines ? La réponse est plutôt négative. Le seul cas que nous avons rencontré est celui de Théososte, un prisonnier de Stoudios, très malade, qui demande la tonsure pendant l'higouménat de Théodore. Bon pédagogue, le grand confesseur l'oblige à avouer publiquement ses péchés, en suivant et invoquant l'exemple du voleur pénitent présenté par Jean Climaque dans l'*Échelle sainte*[1217]. Pourtant, dans ce dernier cas, la demande est davantage due à la maladie qu'à une véritable pénitence.

Très représentatifs pour les rapports entre les moines et les détenus, les conseils de Théodore Stoudite adressés à ses disciples les invitent à garder une distance neutre en ce qui concerne les derniers : ni amitié, ni jugement ; ni tentative de les convertir, ni abandon devant leur mauvais exemple[1218]. En outre, le cas des moines qui demandent aux empereurs byzantins l'exemption de l'obligation de recevoir les détenus est édifiant pour ces rapports : à cause de la gêne occasionnée par les prisonniers, le monastère de Chio obtient deux fois, en 1053 et 1080, l'accord de Constantin IX Monomaque, ensuite de Nicéphore III Botaniatès de ne pas les accepter[1219], tandis qu'Alexios Ier Comnène donne en 1088 à Christodoulos l'avis qu' « aucun exilé ne sera envoyé » à l'île de Patmos[1220]. Loin de représenter une occasion de recevoir de nouveaux novices, l'existence de la prison à côté du monastère ne donnait aux higoumènes que des soucis supplémentaires pour la vie de leurs communautés.

1216 JANIN, *Constantinople*, p. 95-97 ; 513-515 ; JANIN, *Grands centres*, p. 68-72. Voir une analyse détaillée du sujet dans BENOIT-MEGGENIS, *L'empereur et le moine…*, p. 236-253.

1217 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 27.27-34, p. 272-273 ; Cf. JEAN CLIMAQUE, *Échelle sainte*, 4, *PG* 88, 681C-684C, trad. 4, 13, p. 88-89.

1218 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 27.24-25, p. 271-272 : « Gardez-vous de ceux qui sortent de prison au temps voulu, ne parlez pas avec eux du genre de vie qu'on y mène, n'enquêtez pas sur les personnes qui s'y trouvent, ni sur la nature du péché pour lequel elles y séjournent - en effet, il ne convient qu'à moi de s'en informer - ; et puis il ne convient pas non plus d'injurier comme pécheurs ceux qui sont peut-être innocents comparés à ceux qui les interrogent sottement. »

1219 MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, V, 14, 1, p. 448 ; DÖLGER, WIRTH, *Regesten*, II, n° 910 et 1050, p. 31 et 81.

1220 *Actes de Patmos*, I, 6, p. 59-63, trad. BENOIT-MEGGENIS, *L'empereur et le moine…*, p. 532-534, ici p. 534 ; DÖLGER, WIRTH, *Regesten*, II, n° 1147, p. 117-118.

6.1.3. Monastère, prison et tonsure cléricale

Afin de rendre l'éloignement des opposants politiques plus durable, la prison monastique est parfois complétée par la tonsure cléricale. Le procédé devait rendre impossible le retour des condamnés, même si des exceptions existent tout au long de l'histoire byzantine.

Les premiers cas sont ceux de Philippicus, beau-frère de Maurice et général de l'armée de l'Orient et de Germanus, beau-père du Theodosios, l'aîné du même empereur, qui sont tonsurés comme clercs par Phokas en 605. Le premier est exilé à Chrysopolis, près de Chalcédoine, dans le couvent qu'il avait construit, le deuxième resta dans sa maison sous garde, avant d'être exécuté quelques années plus tard[1221]. Vers 612, Krispos, gendre de Phokas, est tonsuré par Héraclius Ier comme prêtre et exilé au monastère de Chora à Constantinople, où il meurt après une année[1222].

La tonsure cléricale forcée, sans enfermement monastique, est déjà utilisée au 5e siècle comme une pénalité courante. C'est le cas de plusieurs personnages importants de la scène politique : l'eunuque Antiochus, tombé en disgrâce et obligé d'entrer dans la cléricature en 421[1223] ; Cyrus, préfet de Constantinople, forcé en 443 de devenir évêque en Phrygie par Théodose II, mais revenu dans la vie laïque après la mort de celui-ci[1224] ; Basiliscos, fils du général Armatus, nommé césar par l'empereur Zénon, devenu lecteur en 477 et ensuite prêtre[1225] ; Marcien, fils de l'empereur Anthème, rasé et ordonné prêtre à Tarse de Cilicie en 479[1226] ; le patrice Apion, exilé en 510 par l'empereur Anastase pour devenir prêtre à Nicée, mais appelé huit ans plus tard par Justin de nouveau à la capitale[1227].

La tonsure cléricale permettait un éventuel retour au pouvoir. Cette transition rapide vers l'état clérical, suivie par le retour aussi rapide dans le monde laïque est bien représentée par Constantin VI et l'eunuque Staurakios, le principal ministre de l'impératrice Irène : le premier

---

1221 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6098, p. 293 : *τὸν δὲ Γερμανὸν ἀποκείρας ἐν ἱερεῦσι κατέταξε καὶ ἐν τῷ ἰδίῳ οἴκῳ παρεφύλαττεν. τότε καὶ Φιλιππικὸς τὴν κόμην ἑλόμενος ἱερωσύνης ἀξίαν ἀνέλαβε καὶ ἐν Χρυσοπόλει ἐν τῷ μοναστηρίῳ, ὅ ἔκτισεν, διέτριβεν*, trad. p. 422 ; *Chronicon Paschale*, I, p. 695, trad. p. 144. Voir *PLRE* III B, Philippicus 3 ; III A, Germanus 11.

1222 NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire*, 2, p. 40 : *εὐθὺς δὲ ἐπιτρέψαι εἰς κληρικοῦ σχῆμα την κεφαλὴν ἀποκείρασθαι, καὶ τὸν ἱεράρχην τὰ νενομισμένα ἐπὶ τῇ ἀποκάρσει ἐπιφθέγξασθαι*, trad. p. 39-41 : « And straightaway he directed that this head should be shorn in the manner of a clergyman and that the bishop should recite the customary (prayers) over the act of tonsure. »

1223 JEAN MALALAS, *Chronographie*, 14, 15, p. 281, trad. p. 197 ; JEAN ZONARAS, *Histoire*, 13, 22.16-17, III, p. 102. Voir *PLRE* II, Antiochus 5.

1224 *Vie de Daniel le Stylite*, 31, p. 30, trad. p. 112-113 ; THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 5937, p. 97, trad. p. 151. Voir *PLRE* II, Cyrus 7.

1225 PHOTIUS, *Bibliothèque*, 79, 56a.3-4, I, p. 164 ; JEAN MALALAS, *Chronographie*, 15, 7, p. 305, trad. p. 211-212 ; THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 5969, p. 125, trad. p. 192. Voir *PLRE* II, Basiliscus 1.

1226 ÉVAGRE LE SCOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 26, I (SC 542), p. 454-455. Voir *PLRE* II, Marcianus 17.

1227 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6011, p. 166, trad. p. 250. Voir *PLRE* II, Apion 2.

est tonsuré en février 790, avec le protospathaire Jean, et exilé en Sicile ; après son retour au pouvoir, il fait tonsurer Staurakios en octobre 790, mais celui-ci reprend son poste deux ans plus tard, lorsque Irène revient au pouvoir[1228].

Dans d'autres situations, l'état clérical était accepté comme une condition donnée. Jean de Cappadoce, grand dignitaire impérial, est obligé vers 541 par Justinien de devenir clerc. Après une période d'exil en Égypte, il est appelé à Constantinople. Sans reprendre ses anciennes fonctions, il gardera son statut clérical[1229]. Dans un contexte semblable, après son court règne, Théodose III entre en 717 avec son fils dans le clergé, en s'adaptant à son nouvel statut, car après sa mort il jouira de la réputation d'un homme de grande piété[1230]. Dans la majorité des cas, l'acceptation définitive de la tonsure cléricale était la conséquence d'un calcul politique : sans avoir de réelles chances pour revenir au pouvoir, le tonsuré devait se contenter de la situation. Sa surveillance attentive empêchait, en tout cas, les initiatives ultérieures. Probablement pour cette raison Bardas Phokas, exilé sur l'île de Chio après l'échec de sa rébellion contre Jean Tzimiskès, est obligé d'accepter la tonsure cléricale[1231].

6.2. Moine à contre gré

Dans la vie des pénitents ou des personnes indésirables, l'enfermement monastique n'a parfois constitué que le premier pas dans un processus d'éloignement de la vie sociale. Pour le rendre encore plus sûr, il a été suivi par la tonsure monastique forcée, applicable cette fois non seulement aux hommes, comme dans le cas de la tonsure cléricale, mais aussi aux femmes.

Il s'agit d'une nouvelle transgression, parfois voilée, de la liberté humaine. Si la pratique est courante au Moyen Âge, elle est rencontrée cette fois dans un milieu ecclésiastique, fait qui attire la critique des moines. Ainsi, Macaire Choumnos exprime franchement son désaccord par rapport à la présence dans son monastère des gens qui n'y sont pas arrivés à leur propre gré, même s'il agit de l'empereur[1232]. Quant au patriarche Mathieu Ier, dans son *Testament* pour

1228 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6282-6283, p. 465-466, trad. p. 639-641.

1229 PROCOPE DE CÉSARÉE, *Histoire de la guerre contre les Perses*, I, 25, p. 139-140 ; II, 30, p. 303 ; JEAN MALALAS, *Chronographie*, 18, 89, p. 406, trad. p. 285-286. Voir *PLRE* III A, Joannes 11.

1230 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6208, p. 390, trad. p. 540 et 537, n. 6 ; SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, 120, 3, p. 180 ; DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 828 ; *PmbZ* 7793.

1231 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 294, trad. 247 ; LÉON LE DIACRE, *Histoire*, p. 126, trad. p. 173. Voir J.-L. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)* (BSO 9), Paris 1990, n° 6, p. 24-25.

1232 *Testament de Macaire Choumnos*, p. 79, trad. [B7], p. 1447.

le monastère de Charsianeites, à Constantinople, il demande aux futurs empereurs et patriarches de ne pas envoyer des gens du monde au couvent[1233].

Malgré ces revendications, la tonsure monastique coercitive reste à Byzance une pratique sociale souvent rencontrée. Pour comprendre les raisons du procédé, il faut connaître les situations concrètes dans lesquelles il se produisait.

6.2.1. Motivations religieuses

La tonsure monastique pouvait être imposée dans des contextes religieux spéciaux. Selon Jean d'Éphèse, deux femmes nobles monophysites, Julienne, belle-sœur de Justin II et Antipatra sont obligées d'entrer après 571 dans un monastère diphysite de Chalcédoine, où elles sont tonsurées, revêtues de l'habit noir et forcées d'accomplir tous les activités et les travaux des moniales[1234]. Plus tard, pendant la crise iconoclaste, l'évêque Paul de Ploussias est forcé de démissionner. Il trouve refuge sur le mont Olympe, en devenant moine[1235].

Par ailleurs, en 1350, Amarantina « la devineresse », une femme accusée des pratiques de magie, d'enchantement et d'incarnation, est obligée par le synode patriarcal d'avouer ses péchés, sous la menace des sanctions ecclésiastiques. Sous pression, la femme dû prendre l'habit monastique[1236].

En outre, une situation similaire est rencontrée lorsqu'un mariage est annulé pour des raisons canoniques. Le cas d'une certaine Marie, épouse d'Eustathe Pécoulès est révélateur : une décision synodale datée de 1023 déclare le mariage nul, car autrefois la mère de Marie avait été mariée à un cousin d'Eustathe au deuxième degré. Marie est ainsi obligée d'entrer dans un monastère et de se tonsurer[1237].

1233 *Testament de Matthieu Ier de Constantinople*, [C] 18, p. 509-510, trad. 1661.

1234 JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire*, III, 2, 12, I, p. 73-74, trad. II, p. 52-53.

1235 *Vie de Pierre d'Atroa*, 68, p. 196-199 ; *Vie d'Antoine le Jeune* (*BHG* 142), 41, p. 215 ; *PmbZ* 5853.

1236 MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, I, n° 134, p. 301-306 ; DARROUZÈS, *Regestes*, V, n° 2316 et 2318, p. 257-261.

1237 RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 57. Pour la datation de la décision patriarcale voir W. SEIBT, « Prosopographische Konsequenzen aus der Umdatierung von Grumel, Regestes 933 », *JÖB* 22, 1973, p. 103-115 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 826a [933], p. 334-335.

6.2.2. Fautes morales

Les femmes adultères

Selon une *Novelle* de Justinien, les femmes mariées accusées d'adultère restaient dans un monastère au moins deux ans. Pendant ce temps, l'époux avait le droit de reprendre sa femme et de rétablir le mariage. À la fin de cet intervalle, si celui-ci n'avait pas accepté de la pardonner, ou s'il était décédé, la pénitente était tonsurée, prenait l'habit et devait rester toute sa vie dans le monastère. Les dispositions de cette *Novelle* sont reprises dans une *Basilique* des empereurs Basile Ier et Léon le Sage[1238].

Sont ces lois un cas isolé dans la législation byzantine ou représentent-elles la ligne normative ? Il est difficile de le dire. Avant l'époque de Justinien, les pénalités appliquées aux femmes adultères varient entre l'interdiction d'un second mariage et la peine capitale[1239]. Par rapport à ce dernier cas, la tonsure monastique et la réclusion imposées par Justinien offrent donc une solution moins répressive. Cette diversité législative est signalée dans un commentaire des *Basiliques*, sans être tranchée d'une manière ou de l'autre[1240]. Par ailleurs, sous les empereurs isauriens, la faute était punie par l'ablation du nez[1241]. Léon VI fait une synthèse entre toutes ces dispositions, gardant cette dernière pénalité corporelle, et transformant l'obligation pour la vie monastique en réclusion, afin de respecter le droit du libre choix. L'option pour la vie monastique reste donc à cette époque une simple recommandation[1242].

Ultérieurement, la législation byzantine à ce sujet semble être imprécise. Les dispositions sur la tonsure coercitive sont parfois éliminées[1243], autrefois mentionnées dans un essai d'harmonisation des différentes lois existantes[1244]. En tout cas, la procédure était utilisée dans la pratique. Elle est attestée autour de l'an 1029 par une dispute entre les patrices Pierre et Eustathe, décrite dans la *Peira*, qui soulève le problème du temps où la femme divorcée doit recevoir sa

---

1238 JUSTINIEN, *Novelles*, 134, 10, 1 = *Basiliques*, 28, 7, 1. Voir une analyse de ces dispositions dans F. GORIA, « La Nov. 134, 10; 12 di Giustiniano e l'assunzione coattiva dell'abito monastico », dans *Studi in onore di Giuseppe Grosso*, VI, Torino 1972, p. 55-76 ; BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance*, I, p. 168-169. Sur l'entrée au monastère des femmes adultères voir aussi RALLÈS, « Περὶ τῆς ἀναγκαστικῆς μοναχικῆς κουρᾶς », p. 326-327 ; KOUKOULÈS, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, II/2, p. 216 ; PITSAKIS, *Τὸ κώλυμα γάμου…*, p. 90-92, n. 15 ; LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 113-136.

1239 *Digeste*, 48, 5, 12, 13 ; 48, 5, 30, 1, p. 798 ; *Codex Justinianus*, 9, 9, 9 ; 9, 9, 29.

1240 *Basiliques, Scholia ad lib.* 60, 37, 1, 5.

1241 *Ecloga*, 17, 27, p. 234-235.

1242 LÉON VI, *Novelles*, 32, p. 128-129 : « elle sera reléguée dans un monastère pour le méfait qu'elle a commis et la peine qui en résulte sera adoucie pour elle par la contrition de son âme, et si elle est prise du désir de la vie monastique et en fait choix, sa fortune, abstraction faite de sa dot, sera partagée entre ses enfants et le monastère ».

1243 *Prochiron*, 39, 43 ; 39, 45, p. 221-222.

1244 *Αἱ Ῥοπαὶ*, p. 315 ; *Prochiron Auctum*, 12, 12-13, p. 105 ; MICHEL PSELLOS, « Σύνοψις τῶν Νώμων », dans ZEPOS, *JGR*, VII, p. 377-407, ici p. 367 ; *Synopsis Minor*, M 38, p. 455.

dot, avant ou après la tonsure. Au-delà des questions patrimoniales, le texte mentionne clairement la tonsure comme une obligation imposée à la femme[1245].

La même imprécision est observée dans les textes ecclésiastiques. D'une part, les collections canoniques incluent parfois la loi civile sur l'imposition de l'habit monastique pour les femmes adultères[1246]. Selon deux canons attribués au patriarche Sisinnios de Constantinople (996-998), la tonsure et l'entrée au monastère sont imposées dans trois situations spécifiques : l'adultère commis entre l'époux et sa belle-mère ; lorsque l'épouse était trop jeune ; et dans le cas de l'ancienne femme d'un moine, qui l'avait déterminé d'abandonner son habit et de s'unir de nouveau avec elle[1247]. L'imposition de l'habit monastique est exprimée aussi d'une manière claire par une décision du patriarche Michel Ier Cérulaire, dans le cas particulier de la femme adultère d'un prêtre[1248], par un verdict du patriarche Eustrate (1081-1084), dans le cas d'une certaine Marie, accusée d'inceste[1249], et par plusieurs textes de Démétrios Chomatianos, archevêque d'Ohrid (1216-1236)[1250].

D'autre part, le synode d'Ancyre et le concile in Trullo avaient établi seulement une pénitence de sept ans pour l'adultère[1251], malgré le fait que Basile de Césarée ou Grégoire de Nysse s'étaient exprimés avec plus d'exigence[1252]. Il n'est donc pas question de tonsure monastique. Dans cette ligne, Théodore Balsamon et Matthieu Blastarès, en citant plusieurs fois les lois concernant ce sujet, suggèrent que la pratique de leur époque était l'enfermement de la coupable, mais pas la tonsure[1253].

1245 *Peira*, 24, 5, p. 89-90, trad. LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 114-116.

1246 *Nomocanon en 14 chapitres*, 1, 32, PITRA, *Juris ecclesiastici*, II, p. 478-479 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, I, p. 73 ; PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 99, p. 337.

1247 V.N. BENEŠEVIČ, « Εἰδήσεις ἑλληνικῶν κανονικῶν χειρογράφων », *VV* 11, 1904, 2e suppl., canons I/21 et II/9, p. 11. Voir aussi GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n°s 805 et 809a, p. 319-323.

1248 « Ψῆφος τοῦ πατριάρχου κυροῦ Μιχαὴλ περὶ γυναικός ἱερέως μοιχευθείσης », dans V.N. BENEŠEVIČ, « Опредѣленіе патріарха Михаила Керулларіа », *VV* 12, 1905, p. 517-518. Voir aussi le texte abrégé de cette lettre dans RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 46 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 883, p. 371.

1249 RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 57.

1250 DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Πονήματα διάφορα*, 137, 2, p. 410 ; PSEUDO-DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Questions canoniques*, 200, col. 709-710. Pour la deuxième référence voir GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 1034, p. 488-490.

1251 *Synode d'Ancyre, Canons*, 20, p. 70 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Canons*, 77, p. 153 ; *Concile in Trullo, Canons*, 87, p. 55, trad. p. 222-224.

1252 BASILE DE CÉSARÉE, *Canons*, 58, p. 145 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Canons*, 5, 219.

1253 THÉODORE BALSAMON, *Commentaire aux canons du concile in Trullo*, 48, *PG* 137, 685B = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 421, trad. LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 135 ; *Ibid.*, 87, *PG* 137, 809B = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 508 : *αὐτὴν δὲ ἐν μοναστηρίῳ περιορίζεσται, καὶ ἄκουσαν μὴ ἀποκείρεσθαι* ; ID., *Commentaires aux canons du synode de Néocésarée*, 8, *PG* 137, 1216B = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 83 ; MATTHIEU BLASTARÈS, *Syntagma*, M, 14, *PG* 145, 36B = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, VI, p. 378.

Les prostituées

Un cas singulier de tonsure imposée aux prostituées est raconté par Procope. Selon lui, l'impératrice Théodora transforma un palais situé sur la côte asiatique du Bosphore en un couvent, nommé « Métanoïa » ou « Repentance », où elle recevait ces femmes arrivées de bon cœur ou par force. Une fois, elle assembla cinq cents femmes dans le forum de Constantinople, avant de les obliger à prendre l'habit noir. L'initiative eut un succès relatif, car certaines d'entre elles ne l'acceptèrent pas, mais elles n'échappèrent à cette « conversion involontaire » que par le suicide[1254]. Ce cas faisait partie d'une action plus large contre la prostitution. Une autre *Novelle* de Justinien, promulguée en 535, possiblement sous l'influence de la même impératrice, prit des mesures contre le commerce avec des jeunes filles obligées à la prostitution[1255]. En revanche, selon Jean Malalas, Théodora se limite à les libérer de la tutelle des proxénètes et d'offrir à leurs parents cinq *nomismata* par fille, avec la condition qu'elles abandonnent leur métier[1256]. Le modèle est repris au 11e siècle par Michel IV Paphlagonien, mais d'une manière différente. L'empereur renonce d'agir contre les nombreuses courtisanes par des paroles ou des actes de violence, et il construit un grand monastère, en invitant par un édit les pauvres femmes à renoncer à leur mauvaise occupation et à revêtir l'habit monacal dans un lieu riche et plein d'abondance en comparaison avec leur ancien état[1257]. Dans ce cas-là, la liberté de choix semble être respectée, mais on distingue avec difficulté s'il s'agit d'un libre choix ou d'une contrainte sociale cachée derrière un discours bienveillant[1258].

L'homicide et l'intention de l'homicide

Concernant les autres fautes, nous remarquons une *Novelle* de Léon VI qui imposa que l'homme ou la femme ayant provoqué la folie de son époux soit enfermé dans un couvent et obligé de prendre l'habit monastique, « même contre son gré »[1259]. La même pénitence est imposée par une *Novelle* de Constantin VII Porphyrogénète dans le cas de l'homicide[1260]. Ce dernier décret est annulé par Manuel Ier Comnène en 1166[1261], mais il semble rester en

1254 PROCOPE DE CÉSARÉE, *Histoire secrète*, 17, p. 105-106 ; ID., *Sur les constructions*, 1, 9, p. 35-37. Voir aussi N.B. TOMADAKI, « Ὁ Προκόπιος, ἡ Θεοδώρα καὶ ἡ Μονὴ τῆς Μετανοίας », *ΕΕΦΣΠΑ*, 4, 1953-954, p. 168-174 ; JANIN, *Constantinople*, p. 332.

1255 JUSTINIEN, *Novelles*, 14.

1256 JEAN MALALAS, *Chronographie*, 18, 24, p. 368, trad. p. 255-256.

1257 MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Michel IV, 36, I, p. 74-75.

1258 Sur la prostitution à Byzance voir J. IRMSCHER, « Η πορνεία στο Βυζάντιο », dans C.G. ANGELIDI (éd.). ΄Η καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο (EIE-ΔΣ 1), Athènes 1989, p. 253–258.

1259 LÉON VI, *Novelles*, 111, p. 364-365.

1260 ZEPOS, *JGR*, I, p. 232-235 (*Coll.* III, *Nov.* 11) ; DÖLGER, MÜLLER, PREISER-KAPELLER, *Regesten*, I/2, n° 677, p. 106-107.

1261 ZEPOS, *JGR*, I, p. 403-408 (*Coll.* IV, *Nov.* 68) ; R. MACRIDES, « Justice under Manuel I Komnenos: Four novels on court business and murder », *FM*, 6, 1984, p. 99-204, ici p. 156–67 ; DÖLGER, WIRTH,

vigueur, étant mentionné dans plusieurs actes normatifs ultérieurs[1262]. Dans le cas d'une femme qui avait essayé d'empoisonner son époux, Démétrios Chomatianos impose la pénalité réservée aux meurtriers, c'est-à-dire l'enfermement monastique, sans préciser s'il agit aussi de la prise de l'habit[1263].

6.2.3. L'élection épiscopale et le destin de la famille

En condamnant dans un premier canon les évêques qui ne cessaient pas de vivre avec leurs épouses après l'ordination[1264], le concile in Trullo affirme plus clairement dans le canon 48 que la femme du prêtre élevé à l'épiscopat, qui s'était séparée de son époux après un accord commun, doit entrer dans un couvent loin du siège du nouvel évêque au moment de la consécration de son mari[1265]. Comparant ce texte avec le cinquième canon des Apôtres, qui affirme que l'évêque, le prêtre ou le diacre ne doit pas se séparer de son épouse sous prétexte de piété[1266], on constate une évolution dans la conception théologique sur le sacerdoce. La nouvelle formule était imposée « pour procurer le salut des peuples et leur progrès dans la vertu ». Il s'agit en effet d'un divorce pour cause raisonnable, fait de plein gré, *divortium bona gratia*, qui exprime un accord commun des époux, *κατὰ κοινὴν συμφωνίαν*. Le canon ne dit rien sur une imposition de l'habit monastique pour le nouvel évêque, cette possibilité restant une option personnelle[1267].

Dans le contexte de l'ascension de l'époux à l'épiscopat, l'entrée au monastère de la femme n'est qu'une imposition masquée. Voilà pourquoi l'application de cette disposition n'était pas toujours si facile. Comment procédait-on dans le cas où la femme n'acceptait pas l'habit monastique ? Une réponse canonique attribuée à Démétrios Chomatianos présente deux situations pratiques : selon la première, la femme avait communiqué sa résolution de se remarier après l'ordination prévue de son époux ; dans le deuxième cas, malgré ses promesses, la femme est restée dans le monde après l'ordination, en entretenant des liaisons amoureuses avec d'autres

---

Regesten, II, n° 1467, p. 248. Sur ces dispositions voir aussi THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons de Basile de Césarée*, 8, *PG* 138, 616B-617D = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 116-119.

1262 MICHEL ATTALIATE, *Πόνημα νομικόν*, Par. I, 12, p. 493 ; *Basiliques*, *Scholia ad lib.* 60, 39, 4 ; CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, *Hexabible*, 6, 6, 4, p. 353-354.

1263 DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Πονήματα διάφορα*, 121, p. 389.

1264 *Concile in Trullo*, *Canons*, 12, p. 29-30, trad. p. 138-139.

1265 *Concile in Trullo*, *Canons*, 48, p. 44, trad. p. 186. Voir à ce sujet L'HUILLIER, « Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition », p. 282-286.

1266 *Canons des apôtres*, 5, p. 10.

1267 Voir RALLÈS, « Περὶ τῆς ἀναγκαστικῆς μοναχικῆς κουρᾶς », p. 327-328.

hommes[1268]. La question est discutée dans un synode tenu en septembre 1186 devant l'empereur Isaac II Ange et en présence des patriarches de Constantinople, Antioche et Jérusalem. La solution trouvée répondait aux exigences du problème : le choix de la femme doit être clairement exprimé dans le laps de temps entre l'élection et la consécration de nouvel évêque. Si elle refuse la vie monastique, on doit destituer l'évêque et le remplacer par un autre[1269]. La liberté de la femme est ainsi assurée. En invoquant cette décision, Théodore Balsamon exprime la même opinion : « il me semble, en effet, que si la femme invoque l'alliance conjugale, l'élection sera annulée »[1270]. Par ailleurs, Balsamon précise qu'il ne s'agit pas d'une simple entrée de la femme au monastère, mais aussi d'une tonsure. Si la femme accepte le divorce, « elle doit nécessairement être tonsurée », car son accord vise à la fois le divorce et l'état monacal[1271]. Plus tard, Matthieu Blastarès énoncera le même avis[1272].

Néanmoins, les difficultés canoniques de cette tonsure forcée ne sont pas toujours dépassées et des opinions en évidente contradiction sont parfois exprimées. Quand il répond aux cas présentés antérieurement, Démétrios Chomatianos affirme l'obligation de la femme de devenir moniale, sans prendre en compte sa volonté[1273]. Un siècle plus tard, Athanase Ier de Constantinople, exprime la règle également d'une manière ferme : les canons doivent être respectés, « pour la gloire et en l'honneur du Christ, et pour l'édification de l'Église », et la femme doit partir au monastère[1274]. Le statut d'infériorité de la femme est ainsi encore une fois subtilement formulé[1275].

Dans le cas des hommes qui souhaitaient devenir prêtres, il n'y avait aucune règle à ce sujet. En pratique, les candidats à la prêtrise renonçaient parfois au mariage au moment de l'ordination. C'est le cas du fils de Georges Boutzas, ordonné prêtre vers 1382, tandis que sa fiancée fût plus ou moins obligée de prendre l'habit monastique. Probablement mécontente de son nouveau statut, une année plus tard elle se maria avec un certain Michel. Le cas, jugé par le

---

1268 PSEUDO-DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Réponses à Constantin Cabasilas*, 29, col. 679-686.

1269 Voir le texte du décret impérial dans « Isaaci Angeli Novellae Constitutiones », II, *PG* 135, 449-452 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 321-323 = ZEPOS, *JGR*, I, p. 435-436 (*Coll.* IV, *Nov.* 86). Cf. DÖLGER, WIRTH, *Regesten*, II, n° 1573, p. 291; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 1171, p. 585.

1270 THÉODORE BALSAMON, *Commentaire aux canons du concile in Trullo*, 48, *PG* 137, 685B = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 421, trad. LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 134-135.

1271 THÉODORE BALSAMON, *Commentaire aux canons du concile in Trullo*, 48, *PG* 137, 685C = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 421-422, trad. LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 135.

1272 MATTHIEU BLASTARÈS, *Syntagma*, Γ, 17, *PG* 144, 1200B = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, VI, p. 190.

1273 PSEUDO-DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Réponses à Constantin Cabasilas*, 29, col. 679-686.

1274 Cf. TALBOT, « Late Byzantine Nuns », p. 112 et n. 28 ; LAURENT, *Regestes*, IV, n° 1764, p. 533-544.

1275 Voir à ce sujet J. BEAUCAMP, « Excluées et aliénées : les femmes dans la tardition canonique byzantine », dans D.C. SMYTHE, *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1998*, Aldershot 2000, p. 87-103.

synode patriarcal, considéra le mariage illicite et obtint la promesse de la fille de revenir dans son monastère[1276].

Une situation similaire a lieu dans le monde laïc en 1028, quand la femme du sénateur Romain Argyre, Hélène, dût choisir entre la menace de rendre aveugle son époux ou accepter d'être séparée de lui, afin que celui-ci puisse épouser Zoé la Porphyrogénète et devenir empereur, selon le désir de Constantine VIII. Dans ces conditions, Hélène, « redoutant pour le traitement cruel que son mari aurait à subir, fit tondre volontairement sa chevelure de laïque » et Romain devint ainsi empereur[1277]. Même si les chroniqueurs s'efforcent de montrer la liberté du choix, il s'agit évidemment d'une imposition, et non d'une volonté librement exprimée.

6.2.4. Les esclaves

Au-delà des vocations authentiques ou des cas où l'entrée au monastère est utilisée comme une solution individuelle pour changer de condition sociale, nous rencontrons parfois des esclaves qui deviennent moines en suivant leurs maîtres. Si pour ces derniers, nous pouvons penser à une vocation réelle pour la vie monastique, en ce qui concerne les premiers, les récits hagiographiques ou les textes historiques sont peu convaincants sur cet aspect. Il s'agit encore une fois d'une obligation sociale, et non d'un choix libre.

Le principe théologique est très bien exposé par Isaïe de Gaza : il ne faut pas forcer l'esclave à devenir moine avec son maître, par contre il faut le libérer. En effet, si le moine gardait son esclave avec lui, ou s'il le donnait à son frère ou proche, il pècherait contre Dieu. En outre, si l'esclave veut de son propre gré devenir moine, le maître ne l'acceptera pas près de lui, afin que ni l'un ni l'autre ne se souviennent de son ancienne vie[1278].

1276 MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, II, n° 360/I, p. 48-50 ; DARROUZÈS, *Regestes*, VI, n° 2749, p. 61-62.

1277 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 374, trad. p. 310 ; MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Constantin VIII, 10, I, p. 30-31 ; *Histoire de Yaḥyā ibn Sa°īd d'Antioche*, p. 484-489. Voir une analyse de cet épisode dans A.E. LAIOU, « Imperial Marriages and Their Critics in the Eleventh Century: The Case of Skylitzes », *DOP* 46, 1992, p. 165-176, ici p. 167-169.

1278 ISAÏE DE GAZA, *Ascéticon (gr.)*, 4, 4, p. 20 : *ἐὰν ἦς ἐν μοναστηρίῳ καὶ ἔχῃς δοῦλον καὶ κρατήσῃς αὐτόν, ὑβρίζεις τὸ σχῆμα, ἐὰν δὲ χαρίσῃς αὐτὸν ἀδελφῷ, ἥμαρτες εἰς Θεόν· ἀλλ' ἢ ἀπόλυσον αὐτὸν καὶ ἀπέλθῃ, ἢ ποίσον αὐτὸν ἐλεύθερον· ἐὰν δὲ θέλῃ μοναχὸς γενέσθαι, αὐτὸς ὄψεται, σὺ δὲ μὴ ἐάσῃς αὐτὸν μετὰ σοῦ, οὐκ ὠφελεῖ γὰρ τὴν ψυχήν σου* ; ISAÏE DE GAZA, *Préceptes aux novices (gr.)*, 58, p. 216 : *ἀσπαζόμενος τὸ μοναχικὸν στάδιον, ἀπελευθέρωσον τὸν δοῦλόν σου· ἐὰν δὲ θελήσῃ γενέσθαι μοναχός, μὴ ἐπίτρεψον αὐτῷ συγκατοικῆσαί σοι* ; Voir aussi *Évergétinos*, IV, 1, 11, p. 25 ; ISAÏE DE GAZA, *Ascéticon (syr.)*, 11, 49, CSCO 289, p. 137, trad. CSCO 293, p. 169-170 ; ISAÏE DE GAZA, *Préceptes aux novices (ar.)*, 23, p. 346 : « Si tu es dans un monastère et que tu aies un serviteur, renvoie-le ; si tu le maintenais sous tes ordres, tu outragerais l'habit monastique (σχῆμα) ; si tu le donnais à tes frères ou à quelque parent, tu pècherais contre Dieu ; mais libère-le et renvoie-le. S'il veut se faire moine, c'est à lui de voir, quant à toi ne le laisse pas habiter avec toi, car cela ne te serait d'aucune utilité. »

Cette ligne de pensée sera plusieurs fois exprimée à Byzance. La voix la plus connue est celle de Théodore Stoudite qui, en suivant son oncle Platon, condamne l'utilisation des esclaves au monastère[1279]. Théodore recommande leur affranchissement avant l'entrée du maître dans la vie religieuse, en donnant lui-même l'exemple[1280]. Néanmoins, la mise en pratique de cette recommandation reste une question très difficile, même dans la confrérie des monastères stoudites : les esclaves arrivés avec leurs patrons sont souvent mentionnés[1281].

Cette imposition de l'habit monastique aux esclaves date du début du monachisme et vise surtout les femmes. Selon l'un des canons attribués à Athanase d'Alexandrie, déjà invoqué ci-dessus, une femme riche avait le droit de consacrer l'une de ses servantes comme « vierge de la maison »[1282]. Plus souvent, les servantes suivaient le choix religieux de la maîtresse. Macrine fait des esclaves et servantes de sa maison des « sœurs et des égales »[1283]. Selon l'*Histoire des moines d'Égypte*, après le départ d'Amoun en désert, sa femme invite « tout son domestique » à la suivre dans la vie monastique[1284]. En Occident, Paula change la domesticité des deux sexes « d'esclaves et de servantes en frères et en sœurs »[1285], pour partir vers l'Orient accompagnée d'une partie de ces servantes[1286]. À Constantinople, la fondation monastique bâtie par Olympias comptait cinquante de ses servantes, « converties » à l'ascèse et au travail philanthropique de l'Église[1287]. Dans la même période, après le départ de son époux, la femme de Raboulla, disciple d'Alexandre l'Acémète, fonde un monastère où elle reste avec ses servantes[1288]. Vers 524, les premiers entrés dans le monastère fondé en Arménie par l'ancien satrape Thomas sont les serviteurs de sa maison, obligés de le suivre[1289]. Au 6e siècle, deux esclaves du moine monophysite Tribunus entrent avec son maître dans le monastère des Syriens dans le faubourg constantinopolitain de Sykae et continuent à le servir[1290]. Eusébie - Xénie devient moniale dans

---

1279 THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, 10, I, p. 32.16-21, trad. p. 189 : « Tu ne posséderas pas d'esclave, ni pour ton usage propre ni pour celui du monastère que tu régis, ni même pour tes champs, car c'est un homme créé à l'image de Dieu : ceci n'est permis qu'à ceux qui vivent dans le siècle. Au contraire, tu dois être toi-même comme un esclave pour tes frères qui partagent tes aspirations, même si, vu de l'extérieur, tu es leur chef et maître. » ; ID., *Éloge de Platon*, 23, *PG* 99, 825A ; ID., *Petites catéchèses*, 13, p. 48, trad. p. 43 : « Que dis-tu, compagnon ? Tu emmènes un esclave, toi qui es célibataire, exilé du monde, dégagé de toute relation charnelle ? Alors prends-toi aussi une femme ; ces deux choses conviennent au monde et à ceux qui vivent selon le monde » ; ID., *Testament*, p. 62.99. Voir à ce sujet J. PARGOIRE, « Une loi monastique de saint Platon », *BZ* 8, 1899, p. 98-101 ; J. LEROY, « La réforme stoudite », p. 191 et n. 72-76.

1280 *Vie de Théodore Stoudite* A, 5, *PG* 99, 121B ; B, 9, *PG* 99, 245C.

1281 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses II*, 109, p. 802.

1282 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Canons*, 104, p. 66.

1283 *Vie de Macrine*, 7.7-8, p. 164-165 : *ἐκ δουλίδων καὶ ὑποχειρίων ἀδελφὰς καὶ ὁμοτίμους ποιησαμένη*.

1284 *Histoire des moines d'Égypte*, 22, 1-2, p. 128-129, trad. p. 120.

1285 JÉRÔME, *Lettres*, 108, 2, V, p. 160.

1286 *Ibid.*, 108, 11, V, p. 171.

1287 *Vie d'Olympias*, 6, p.418-419.

1288 *Vie d'Alexandre l'Acémète*, 20, p. 673, trad. p. 92-93.

1289 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 21, *PO* 82 (17.1), p. 290. Voir *PLRE* III B, Thomas 17.

1290 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 44, *PO* 89 (18.4), p. 665-666. Voir *PLRE* III B, Tribunus 1 ; JANIN, *Constantinople*, p. 480.

l'île de Kôs avec deux servantes[1291], tandis qu'Hypatia, maintenant la nonne Févronie, oblige « les plus distinguées » de ses servantes à devenir moniales[1292]. Dans le monastère de Matrone de Pèrge à Constantinople, trois des servantes d'une riche femme nommée Athanasia restent avec elle comme moniales, continuant à l'assister[1293].

Au-delà d'un discours monastique égalitaire, on remarque souvent que la hiérarchie sociale est gardée à l'intérieur du monastère. Un bon exemple nous est donné par les servantes de Marana et Cyra, deux femmes nobles de Bérée en Syrie qui avaient choisi de vivre dans un petit enclos à l'entrée de leur ville. Les servantes sont obligées ainsi de suivre leurs maîtresses, les rapports antérieurs de subordination restant en vigueur, cette fois dans un autre contexte :

> *Quant à leurs servantes qui avaient grand désir de partager avec elles ce genre de vie, elles [Marana et Cyra, n.n.] leur construisirent un petit logement en dehors de leur clôture et leur ordonnèrent de s'y tenir. Mais elles surveillent par une petite lucarne ce qu'elles font, elles les excitent souvent à la prière et les enflamment dans l'amour divin.*[1294]

Le pouvoir de la maîtresse est encore une fois affirmé, même s'il semble réduit à un rôle spirituel. De la même façon, en organisant son monastère, Paula reçoit beaucoup de femmes « aussi bien nobles que de moyenne et infime origine », en les séparant en trois catégories, selon leur provenance sociale. La dernière était sûrement celles des servantes, car Jérôme mentionne que dans le cas d'une femme noble « on ne lui permettait pas d'avoir pour compagne une fille provenant de sa maison », donc la présence d'une servante d'une autre maison est acceptée. Paula même garde dans son service plusieurs femmes. Lorsqu'elle tombe malade, sa fille Eustochium la soigne en voulant « s'acquitter la première des devoirs de toutes les servantes »[1295].

Ces modèles de l'Antiquité tardive sont en général conservés à Byzance. Au 9e siècle, Antoine le Jeune prend l'habit monastique en même temps que son serviteur[1296]. Théodora de Thessalonique offre au monastère Saint-Étienne trois de ses servantes[1297]. Lorsque Athanase, supérieur de Bouleutéria, fait don de ce couvent à Lavra, en 1030, l'accord signé à cette occasion lui permet de garder ses trois serviteurs (*ὑπουργοί*) : chacun d'entre eux recevait deux mesures de blé par mois[1298]. Dans la même période, Nicéphore, un aristocrate devenu moine à Esphigménou,

---

1291 *Vie d'Eusébie*, 5, p. 108.
1292 *Vie de David, Syméon et Georges de Lesbos*, 19, p. 236, trad. p. 196.
1293 *Vie de Matrone*, 47, p. 811, trad. p. 61.
1294 THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, 29, 2, II (SC 257), p. 234-235.
1295 JÉRÔME, *Lettres*, 108, 20, V, p. 185-186 ; 108, 27, V, p. 196.
1296 *Vie d'Antoine le Jeune* A, 22, p. 202.
1297 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 20, p. 106, trad. anglaise p. 181.
1298 *Actes de Lavra*, I, 27, p. 181.17-21.

garde un serviteur près de lui grâce à son amitié envers l'higoumène Théoktistos[1299]. Selon un récit de Paul de Monembasie, une femme aristocrate de Constantinople qui voulait se retirer du monde libère tous ses domestiques sauf deux servantes qui restent avec elle jusqu'à la fin de vie. La hiérarchie sociale est gardée même dans la solitude, car au moment de la rencontre avec un groupe de moines, la femme s'assit, tandis que les servantes restent debout[1300]. Un autre récit de la même collection mentionne un moine qui avait acheté un enfant, en devenant ainsi son maître, selon la formule utilisée par l'auteur[1301]. Dans l'absence des données exactes concernant le destin de ces serviteurs, on suppose qu'ils ont accepté un statut quasi-monastique ou ils sont devenus moines.

Plusieurs *typika* byzantins mentionnent l'existence des serviteurs restés à la disposition des moines provenant des grandes familles aristocratiques. Dans le monastère de la Théotokos Kécharitôménè, une fille issue de la famille impériale qui désirait devenir moniale avait la possibilité de vivre en dehors de la communauté dans des cellules adjacentes, en suivant les règles liturgiques et alimentaires « selon ses forces ». Elle disposait aussi de deux femmes libres ou esclaves, pour son service. La règle s'appliquait également aux autres filles nobles, qui pouvaient garder une seule servante[1302]. Selon le *typikon* de Lips, les membres de la famille impériale avaient le droit de disposer de trois servantes[1303], tandis qu'au monastère de la Théotokos de Sûre-Espérance, les femmes nobles bénéficiaient de l'aide d'une seule servante[1304]. On peut penser que ces servantes gardaient leur habit laïc. Plus probablement, elles recevaient la tonsure, mais restaient des moniales d'une catégorie inférieure.

6.2.5. Les tonsures « politiques »

La tonsure monastique était souvent utilisée comme arme politique. Parmi les pénalités appliquées aux adversaires indésirables, la vie dans un couvent était considérée comme l'un des châtiments moyens. Les condamnés se réjouissaient ainsi d'échapper à une peine plus grave comme la mutilation ou la mort. Ils acceptaient en général leur nouveau statut social, mais les cas où ils l'abandonnaient et revenaient dans la vie publique ne sont pas rares.

1299 *Actes d'Esphigménou*, 2, p. 45.15-16.
1300 PAUL DE MONEMBASIE, *Récits édifiants*, 1, 2-6, p. 30-35.
1301 *Ibid.*, 8, 1, p. 68.15 : *ὁ κύριος τοῦ παιδὸς*.
1302 *Typikon de la Kécharitôménè*, 4, p. 36-39.
1303 *Typikon de Lips*, 40-41, p. 128-129, trad. p ; 1278.
1304 *Typikon de la Théotokos de Sûre-Espérance*, 94, p. 71, trad. 1550.

Empereurs et impératrices

Parmi les empereurs qui ont été obligés de prendre par force l'habit monastique on remarque Michel VI, qui selon Michel Attaliate entre en 1057 dans un monastère[1305]. Après la bataille de Manzikert, en 1071, l'empereur Romain IV Diogène est aveuglé et enfermé dans un monastère par son beau-fils Michel, le fils de Constantin X Doukas[1306]. Dix ans plus tard, en 1081, Nicéphore III Botaniatès se retire dans le monastère de la Vierge *Péribleptos*, fondé par Romain III Argyre, et revêt l'habit monastique. Le moment est raconté par Anne Comnène dans un texte révélateur pour la procédure utilisée à cette époque. Il semble que l'ex-empereur ait réussi à s'adapter à sa nouvelle vie, à l'exception de l'interdiction de consommer de la viande[1307].

Dans d'autres situations, l'empereur et l'impératrice partent ensemble au couvent. En 811, Staurakios, l'empereur de Byzance pour deux mois, est obligé d'entrer au monastère, où il devient le jour même le moine Syméon, sa femme Théophano ayant le même destin[1308]. Pour sauver sa vie, l'empereur Michel Ier Rhangabé devient moine au moment de la proclamation de Léon V l'Arménien comme empereur, en 813. Il cherche refuge dans un monastère attaché au palais, au bord de la mer de Marmara et prend le nom d'Athanase. Ce geste détermine Léon à ne pas prendre des mesures radicales contre lui. En conséquence, sa femme, Procopia se retire au monastère qu'elle avait fondé à Constantinople[1309]. L'un des derniers cas est celui de Jean VI Cantacuzène, forcé d'abdiquer en 1354. Il revêtit l'habit monastique au monastère Manganes de Constantinople et prit le nom de Joasaph. Sa femme Irène entra au monastère de Sainte-Marthe et prit le nom d'Eugénie[1310].

Pour éloigner les possibles candidatures au pouvoir, les femmes et les fils d'un ancien empereur étaient souvent envoyées au monastère. En même temps, la tonsure était utilisée à l'intérieur de la famille au pouvoir, pour empêcher les luttes fratricides. Le procédé n'est pas limité à la famille impériale, étant bien répandu dans le milieu aristocratique. En revanche, il reste presque inconnu à la campagne ou dans la classe moyenne[1311].

1305 MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 47.12-18. Selon JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, 500, trad. p. 411, Michel VI reste dans son habit séculier.

1306 MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 135-139.

1307 ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, I, p. 103-104. Voir aussi JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 730 ; JANIN, *Constantinople*, p. 218.

1308 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6304, p. 493-494, trad. p. 677 ; *PmbZ* 6866.

1309 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6305, p. 502, trad. 686 ; THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 19-20 ; JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 8, trad. p. 9 ; *Vie de Nicéphore de Constantinople*, p. 163, trad. p. 72 ; *Vie d'Ignace de Constantinople*, 2, p. 4-7 ; *PmbZ* 4989 et 6351 ; JANIN, *Constantinople*, p. 232.

1310 JEAN CANTACUZÈNE, *Histoire*, 4, 42, III, p. 307 ; NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, 29, 30, III, p. 243. Voir *PLP* 10973 et 10935 ; NICOL, *The Byzantine Lady…*, p. 71-81.

1311 Cf. LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 129-130.

Ainsi, Marie d'Amnia (l'Arménienne), la première femme de Constantin VI est exilée en 795 avec ses filles dans un couvent sut l'île Prinkipo pour permettre le deuxième mariage de l'empereur. Elles prennent toutes l'habit monastique, geste qui a provoqué la dispute moechienne[1312]. À la fin de son règne, en 802, Irène l'Athénienne est enfermée et tonsurée comme moniale dans le monastère de l'île Prinkipo, près de Constantinople, qu'elle avait fondé, pour mourir quelques mois plus tard dans un autre monastère de l'île de Lesbos[1313]. Après la mort de Léon V, en 820, sa femme Théodosia est exilée au monastère des Despotes où elle prend le nom de Théodora. Leurs fils ont été châtrés et enfermés dans l'île de Protè[1314]. En 858, Théodora, la femme de Théophile, et leurs quatre filles sont enfermées et tonsurées par Michel III au monastère de Karianos ou au monastère Gastria, fondation de la famille, où l'empereur « les força à vivre non comme des princesses impériales, mais comme de simples personnes privées »[1315]. La même procédure est appliquée par Basil Ier, qui tonsura ses quatre filles au monastère Sainte-Euphémie du Pétrion, probablement pour éloigner les possibles candidats au trône impérial[1316]. En 1116, au moment de la disgrâce de Michel Iasitès, gendre de l'empereur Alexis I, la famille entière est obligée d'entrer au monastère : Michel au monastère du Christ Philanthrope, où il devient le moine Athanase, sa femme Eudocie, au monastère de la Théotokos Kécharitômènè. Jean Zonaras explique la dissolution forcée du mariage par le comportement de Michel Iasitès, indigne d'une princesse impériale[1317].

Adversaires politiques

Au-delà de la famille impériale, nous remarquons les nombreux cas de tonsure monastique appliquée aux adversaires politiques.

En 803, après l'échec de sa révolte contre l'empereur Nicéphore Ier, le général Bardanès Tourkos est forcé de se retirer dans le monastère qu'il avait fondé sur l'île Protè, près de

1312 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6287, p. 469-470, trad. p. 645 ; *Vie de Tarasios de Constantinople*, 46, p. 129 ; *PmbZ* 4727.

1313 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6295, p. 478, trad. p. 657 ; F. HALKIN, « La Vie de l'impératrice Sainte Irène », *AB* 106, 1988, p. 5-27, ici p. 25-27 ; *PmbZ* 1439 ; D. BARBE, *Irène de Byzance. La femme empereur*, Paris 1990, p. 337-342 ; GARLAND, *Byzantine Empresses*, p. 73-94, ici p. 90.

1314 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 41 et 46-47 ; JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 24, trad. p. 25 ; *PmbZ* 7790.

1315 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 174 ; SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, 131, 21, p. 241-242 ; JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 97, trad. p. 86 ; *Vie de Théodora l'impératrice*, 11, p. 268, trad. p. 377 et n. 82 ; *Vie d'Ignace de Constantinople*, 17, p. 24-29 ; *PmbZ* 7286 ; JANIN, *Constantinople*, p. 278.

1316 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 134, trad. p. 115.

1317 JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 739-740 ; *Typikon de la Théotokos Kécharitômènè*, 71, p. 123-125 ; *Typikon liturgique du Christ Philanthrope*, p. 43-45. Cf. K. VARZOS, *Ἡ Γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν*, I-II (BKM 20), Thessalonique 1984, n° 37, I, p. 254-259 ; LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 121-122.

Constantinople, où il reçoit le nom Sabas[1318]. Le patrice Martinakios est obligé en 837 par Théophile de prendre l'habit monastique et de transformer sa maison en couvent[1319]. Vers 908, Constantin le Paphlagonien, eunuque à la cour de Léon VI, est accusé de liaisons intimes avec l'impératrice Zoé Carbonopsina par Samonas, eunuque cubiculaire de grande influence. Constantin dût partir au monastère du patriarche Tarasios, à Constantinople, où Samonas lui-même prit part à sa tonsure[1320]. Mais Léon VI revint sur sa décision et le rétablit dans ses fonctions. À son tour, Samonas, tombé en disgrâce un certain temps, est tonsuré et enfermé en 911 dans le monastère de Martinakios, toujours à Constantinople[1321]. Vers 1028, le magistre Prousianos le Bulgare, est enfermé et tonsuré au monastère de Manuel, à Constantinople, à la suite de sa participation au complot contre Romain III[1322]. Le protovestiaire Syméon, ancien ministre de Constantin VIII, fut chassé de Constantinople à cause de sa vive critique de la politique de Michel IV le Paphlagonien, et tonsuré moine dans le couvent qu'il avait fondé sur le mont Olympe[1323]. Le *sébastophore* Étienne, accusé de complot par Constantin IX Monomaque, est tonsuré moine, torturé et exilé[1324]. En 1328, Théodore Métochitès est obligé d'entrer dans un monastère près de Didymotique et puis au monastère de Chora, qu'il avait rebâti, où il prit le nom de Théolipte[1325]. Nicéphore Grégoras eut probablement le même destin : vers 1351 il est enfermé au monastère de Chora, où il reçut l'habit monastique[1326].

La procédure utilisée dans tous ces cas est décrite dans un fragment suggestif de la *Vie* de Pierre d'Atroa. À la fin du règne de Michel II, le protospathaire Staurakios, soupçonné par l'empereur d'avoir conspiré contre lui, est forcé de prendre l'habit monastique pour sauver sa vie :

> *Mais tandis que le protospathaire songeait à réaliser ce projet, dès le lendemain, les gens de l'empereur vinrent lui dire : « Voici ce que par nous l'empereur t'ordonne : Si tu*

1318 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6295, p. 479, trad. p. 657-658 ; THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 9-10 ; *PmbZ* 766.

1319 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 121 ; JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 72, trad. p. 66 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 128 ; *PmbZ* 4843.

1320 GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 271 ; JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 190, trad. p. 160 ; *MadSky*, f. 115^{r}, fig. 264.

1321 GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 339. Selon SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, 133, 61, p. 293, Samonas est relégué au monastère de Psamathia fondé par le patriarche Euthyme. JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 191, trad. p. 161, parle d'un enfermement successif aux deux monastères.

1322 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 376-377, trad. 312 ; JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 574. Voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations…*, n° 31, p. 41-42 ; *MadSky*, f. 203^{v}, fig. 484.

1323 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 396, trad. p. 328 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 511. Voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations…*, n° 38, p. 45-46.

1324 MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 20 ; JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 429-430, trad. p. 357 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 550. Voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations…*, n° 62, p. 58-59.

1325 NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, 9, 7, I, p. 428 ; 9, 13, I, p. 458-460. Voir *PLP* 17982.

1326 NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, 18, 4, II, p. 891. Voir *PLP* 443.

> *tiens à la vie, fais-toi moine ! Si tu le refuses, tu seras privé de la vie à cette heure même. » Il se fit couper les cheveux et devint moine, et on lui laissa la vie.*[1327]

Le choix monastique était donc une méthode sure d'éloigner les adversaires. En principe, celui qui avait été tonsuré ne pouvait plus revenir à la vie publique.

Monastère comme refuge

Parfois, les opposants choisissaient eux-mêmes la vie en monastère pour échapper à un péril imminent. C'est le cas de Michel V qui, face à la révolte du peuple, chercha en 1042 refuge à Stoudios, où il prit rapidement l'habit monastique, mais il n'échappa pas à la colère contre lui[1328]. Auparavant, en 1034, Nicéphore, protovestiaire de Constantin VIII avait pris l'habit monacal à Stoudios à l'arrivé au pouvoir de Michel IV Paphlagonien[1329]. Pendant le règne de Roman Ier Lécapène, le gendre de celui-ci, Romain, renonce volontairement à tous ses biens et entre dans un monastère, à la suite d'un complot échoué[1330].

On retrouve des situations similaires également dans le milieu ecclésial. Le métropolite Andronic de Sardes, adepte du patriarche Arsène (1255-1259 et 1261-1265) et opposant à l'élection du nouveau patriarche Nicéphore, se fit moine en 1260 pour échapper aux mesures que Michel VIII préconisait contre lui. Il chercha à se tonsurer en présence de l'empereur même. Il reçut le nom d'Athanase. Malgré ses tentatives ultérieures, il ne réussira pas à revenir dans l'épiscopat[1331].

Adaptation à la vie monastique

Pouvons-nous parler dans les cas des tonsures forcées d'une repentance réelle, ou d'un changement de vie en concordance avec les règles monastiques ? On peut supposer que la réponse est affirmative dans quelques situations. Peut-être le as le plus connu est celui de l'empereur Romain Ier Lécapène, devenu moine dans l'île Protè en 944, à la fin de sa carrière politique, sous la pression de ses fils[1332]. Selon une tradition pieuse, avant sa mort, l'ex-empereur demande « à tous les monastères et à toutes les laures » de l'Empire, aux monastères de Jérusalem et aux ceux de Rome de prier pour lui, pour obtenir l'absolution de ses péchés. Le Jeudi Saint de l'an 948, il fait venir chez lui trois cents moines, devant lesquels il se confesse

---

1327 *Vie de Pierre d'Atroa*, 57, p. 178-179.

1328 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 420, trad. p. 348 ; MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Michel V, 38, I, p. 109 ; JEAN ZONARAS, *Histoire*, 17, 17, 40, III, p. 604.

1329 GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 514.

1330 *Ibid.*, II, p. 342.

1331 GEORGES ACROPOLITÈS, *Chronique*, 84, p. 178-179, trad. 136-137 ; GEORGES PACHYMÈRES, *Histoire*, 2, 18, I, p. 168-171. Voir *PLP* 959.

1332 GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 320.

publiquement. Après quelques jours des prières incessantes, la liste de ses péchés est effacée miraculeusement[1333].

Quant à Michel VII Doukas, il semble se contenter de son nouveau statut après sa retraite à Stoudios, en 1078, et puis au monastère de Manuel à Constantinople, car il accepte sa nomination comme métropolite d'Éphèse[1334]. La même attitude peut être envisagée pour Nicéphore Xiphias, patrice et stratège sous Basil II, tonsuré moine dans l'île d'Antigonos en 1022, à la suite d'une révolte échouée. Six ans plus tard, l'empereur Romain III Argyre le fait revenir de son exil, mais celui-ci préfère rester moine à Stoudios[1335]. Intéressant est aussi le cas du sébaste et grand-duc Jean Doukas, le beau-frère de l'empereur Alexis Ier Comnène. Il se retire après 1097 dans le monastère de la Théotokos Évergétis, où il prend le nom d'Antoine. On suppose que sa retraite a été imposée, parce qu'elle intervient après une brillante carrière militaire. Jean - Antoine est mentionné dans le *typikon* du monastère comme un moine pieux et un donateur important, qui a le pouvoir d'influencer la règle interne en ce qui concerne la distribution de vin aux frères pendant le grand carême[1336]. Plus tard, Alexis, fils de Jean Axouch, ami fidèle de Jean II Comnène et régent sous Manuel Comnène, tombé en disgrâce et obligé de se retirer vers 1167 dans le monastère de Papikion, en Thrace, transformera sa vie selon les règles monastiques[1337]. Derrière une rhétorique usuelle, on comprend que les nouveaux moines se contentent de leur situation ou n'ont pas le pouvoir de la changer.

Même si leur entrée au monastère a été imposée par force, quelques moines ont su construire une carrière ecclésiastique en habit de moine, ou s'imposer comme grands défenseurs de l'idéal ascétique. Selon le *Synaxaire* de Constantinople, Nicétas, patrice et ancien stratège de Sicile, devient moine en 811. Il reste à Constantinople, au monastère de Chrysonikè que l'empereur Michel Ier lui avait fait don, et où celui-ci l'oblige à demeurer[1338]. Pourtant, une retraite forcée de Nicétas au monastère n'est pas exclue. En tout cas, il devient un défenseur du culte des images pendant la deuxième période iconoclaste.

1333 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 439-440, trad. BENOIT-MEGGENIS, *L'empereur et le moine*…., p. 498.

1334 GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 738 ; NICÉPHORE BRYÉNNIOS, *Histoire*, p. 252-253 ; MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 208 ; *Brèves chroniques byzantines*, 15, 21, p. 161 ; MICHEL GLYKAS, *Chronique*, p. 617. Cf. POLEMIS, *The Doukai*…, n° 12, p. 42-46 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 909, p. 393 ; JANIN, *Constantinople*, p. 320.

1335 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 367 et 376, trad. p. 305 et 312. Voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations*…, n° 21, p. 36-37.

1336 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, p. 92-93 ; *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 71, p. 124-125. Voir aussi B. SKOULATOS, *Les personnages byzantins de l'Alexiada*, Louvain 1980, n° 89 ; POLEMIS, *The Doukai*…, n° 25, p. 69 ; JORDAN, MORRIS, *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis*…, p. 253-255.

1337 NICÉTAS CHONIATÈS, *Histoire*, p. 144-145.

1338 *Vie de Nicétas le patrice* (*BHG Nov. Auct.* 1342e), 1-2, p. 324-325.

Vers 825, Antoine, sanctifié plus tard sous le nom d'Antoine le Jeune, gouverneur à cette date du thème des Cibyrrhéotes, abandonne subitement le monde, en plein nuit, après avoir organisé un banquet, et enivré ses invites. Il a voulu probablement éviter le châtiment de l'empereur Michel II l'Amorien, à cause de son implication dans le dépouillement des biens des partisans de Thomas le Slave[1339]. Quant à Nicolas, ami du patriarche Photius, qui prend en 886 l'habit monastique au monastère de Saint-Tryphon, pour s'éloigner des possibles représailles politiques, il restera moine et deviendra plus tard patriarche de Constantinople sous le nom de Nicolas Mistikos[1340]. Un destin semblable aura Michel Cérularie, impliqué dans un complot contre l'empereur Michel IV, enfermé et obligé de devenir moine, puis libéré par Michel V et réhabilité par Constantin IX. Il sera nommé patriarche de Constantinople[1341]. Jean Xiphilin, probablement obligé par Constantin IX Monomaque de prendre l'habit monastique, reste pour dix ans dans le monastère de la Belle Source sur le mont Olympe, avant de devenir aussi patriarche de Constantinople, en 1064[1342].

Prise de l'habit monastique comme stratagème politique

Toutes ces situations ne doivent pas nous donner l'image idéale d'une réception enthousiaste de l'habit monastique. L'acceptation de la tonsure était parfois un habile stratagème pour échapper au danger. C'est le cas d'Anastase II, qui obtient une promesse d'immunité de la part de Philippikos, et se retire en 715 de plein gré dans un monastère à Thessalonique. Ce fait ne l'empêchera pas de se proclamer de nouveau empereur en 719[1343]. Encore plus révélatrice est la procédure utilisée par Kotanitzès, opposant de Michel VIII, tombé prisonnier en 1280 dans les mains du frère d'Andronic II, Constantin Paléologue, qui lui promet la protection devant l'empereur. Comme celui-ci reste inflexible et se prépare à rendre aveugle le prisonnier, Constantin lui suggère de revêtir l'habit monastique comme étant le seul moyen de garder son intégralité physique. L'explication donnée par Georges Pachymères offre une bonne image de la mentalité de l'époque :

> *En effet, celui qui aurait déposé une fois pour toutes la livrée du siècle par une redoutable profession, il ne serait pas possible qu'on le soupçonnât de vouloir*

1339 *Vie d'Antoine le Jeune* (*BHG* 142), 22, p. 202 ; M.-FR. AUZÉPY, « Les Saints et le triomphe de l'Ortodoxie », dans KOUNTURA-GALAKI, *Οἱ ἥρωες…*, p. 17-29, ici p. 27-28.

1340 *Vie d'Euthyme de Constantinople*, 2, p. 10-11.

1341 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 412 et 429, trad. p. 341 et 357. Voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations…*, n° 50, p. 51-52.

1342 MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Constantin IX, 191-201, II, p. 65-71 ; ID., *Éloge funèbre de Jean Xiphilin*, p. 435-440.

1343 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6207, p. 386, trad. p. 536 ; AM 6211, p. 400, trad. p. 552 ; NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire*, 51, p. 118-119 ; 57, p. 126-127; *PmbZ* 236.

> *retourner à l'état antérieur ; d'autre part, l'habit monastique était vénéré par l'empereur, de sorte qu'il renoncerait à punir celui qui s'en serait revêtu.*[1344]

Le geste était donc considéré comme pur et authentique et le renoncement sans retour. Ce n'est pas le cas de Kotanitzès qui, après sa profession, réussira à fuir et reviendra à ses habitudes[1345].

Moines qui quittent le monastère après la tonsure

Dans le même contexte, nombreux ont été les moines qui ont abandonné leur habit après cette tonsure forcée. Jean, clerc eunuque à la cour de Constantin VII Porphyrogénète, obligé par l'empereur de devenir moine, renonce à l'habit monacal sous Romain II Lécapène. Malgré l'opposition du patriarche Polyeucte, il offre ses services au nouvel empereur, pour revenir au monastère à la mort de celui-ci[1346]. Plus tard, les sœurs de Romain II, exilées à cause de l'impératrice Théophano à la « maison » impériale de Kanikléiou[1347] ou tonsurées à Stoudios par l'higoumène Jean, refusent fermement l'habit monastique. Le chroniqueur note qu'après la mort de leur frère, elles « se dépouillèrent de l'habit monastique et mangèrent de la viande »[1348].

Dans un autre contexte, les moines pouvaient être obligés de revenir dans le monde. C'est le cas d'Euphrosyne, la fille de Constantin VI et Marie l'Arménienne, entrée au monastère avec sa mère en 795, et obligée vers 823 de renoncer à l'habit monastique et de se marier avec l'empereur Michel II le Bègue. Elle est envoyée de nouveau au couvent en 829, par le nouvel empereur Théophile[1349]. Dans la même logique, pour légitimer la prise de pouvoir, Jean Tzimiskès fait sortir du monastère en 970 une des sœurs de Romain II, Théodora, qui deviendra sa femme[1350].

Théodora, la troisième fille de Constantin VIII, est accusée de complot sous Romain III Argyre par sa sœur l'impératrice Zoé, et envoyée en 1031 au monastère de Pétrion[1351]. En 1042, à la fin du règne de Michel V Calfat, elle revient au palais sous la pression du peuple, et change

---

1344 GEORGES PACHYMÈRES, *Histoire*, 6, 27, II, p. 628-629.
1345 *Ibid.*, 7, 24, III, p. 78-79. Voir *PLP* 13317.
1346 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 376.
1347 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 471 ; SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, 136, 21, p. 317.
1348 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 252, trad. p. 213.
1349 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 44 et 50, trad. p. 43 et 48 ; THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 86. La *Vie de Théodora l'impératrice*, 4, p. 260, trad. p. 366 et n. 41 affirme que sa retraite est faite de son plein gré. Voir *PmbZ* 1705, 1708 ; J. HERRIN, *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium*, Londres 2001, p. 130-184.
1350 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 294, trad. p. 247.
1351 *Ibid.*, p. 377, trad. p. 312 ; MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Michel V, 34, I, p. 107 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations…*, n°s 31-32, p. 41-43 ; *MadSky*, f. 204^{r}, fig. 485.

les habits monastiques avec ceux impériaux. Selon Michel Psellos, elle fût arrachée par force du sanctuaire de son monastère, revêtue des habits somptueux et conduite à l'église de Sainte-Sophie, pour être proclamée impératrice[1352]. Théodora règne quelques mois avec sa sœur Zoé, jusqu'au mariage de celle–ci avec Constantin IX Monomaque. Retournée au couvent, Théodora revient au pouvoir pour la deuxième fois en 1055, en conduisant l'Empire pendant encore dix-neuf mois[1353].

La sœur de Théodora, Zoé Porphyrogénète, n'échappe pas, elle non plus, à la tonsure monastique : son fils adoptif, Michel V Calfat, l'envoie au monastère sur l'île Prinkipo. Sous la pression du peuple il fut obligé de la rappeler au palais, exigeant d'elle la promesse qu'elle « ne vivra pas autrement, une fois la tempête apaisée, qu'avec son vêtement actuel », l'habit monastique[1354]. De nouveau au pouvoir avec sa sœur, puis avec son troisième époux, Constantin IX Monomaque, elle renoncera à son habit.

Vie publique en habit de moine

Une dernière attitude qui doit être soulignée vise l'activité publique, politique ou militaire exercée par les moines. En gardant leur tenue, ils sont souvent impliqués dans les événements de leur temps, les affaires politiques, les campagnes militaires ou les négociations de paix, sans qu'ils considèrent incompatibles les deux modalités de vivre et d'agir.

Un premier exemple est donné par Photios, beau-fils du général Bélisaire, emprisonné par Justinien vers 544 pour trois ans, puis obligé de prendre l'habit monastique. Il fait ses vœux dans la Terre Sainte, en devenant higoumène à Jérusalem. Sans renoncer à son poste, il déploiera une intense activité dans la vie sociale et politique et recevra différentes missions diplomatiques en Orient, pendant le règne de Justin II. Son comportement sévère est critiqué par Jean d'Éphèse[1355].

Philippicus, beau-frère de Maurice, devenu prêtre pendant le règne de Phokas, est envoyé vers 610-611 par le nouvel empereur Héraclius auprès du rebelle Comentiolus, pour négocier la

---

1352 GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 538 ; MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Théodora, 36-37, I, p. 108-109.
1353 MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Théodora, 21, II, p. 82.
1354 *Ibid.*, Michel V, 21-23 et 32, I, p. 98-100 et 106.
1355 PROCOPE DE CÉSARÉE, *Histoire secrète*, 3, p. 23-24 ; JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire*, III, 1, 32, I, p. 42-44, trad. II, p. 29-30 ; THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6058, p. 242, trad. p. 355 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, I, p. 680 ; *PLRE* III B, Photius 2 ; HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 202-203.

paix. Arrêté et condamné à mort par les opposants, Philippicus est sauvé au dernier moment[1356]. Quelques années plus tard, il regagne pour une courte période son ancienne fonction militaire[1357].

Vers 970, probablement sous pression, Jean Tornikios, général géorgien dans l'armée byzantine, se retire au mont Athos dans la communauté d'Athanase, où il retrouve son beau-frère Jean et le fils de celui-ci, Euthyme. Dans le contexte de la rébellion de Bardas Sklèros (976-979), il est appelé par l'empereur Basil II pour négocier une alliance avec le prince de son pays, David III. La victoire de l'armée ibère commandée par le moine-général lui-même et le don impérial qui la suit (12 centenaires d'or, donc environ 86.400 *nomismata*) permettront à Jean Tornikios la fondation du monastère Iviron[1358].

L'eunuque Jean, protonotaire et homme de confiance de Basile II, surnommé plus tard « l'Orphanotrope », est forcé vers 1025, sous Constantin VIII, de se tonsurer. Néanmoins, il revient dans la vie politique comme syncelle sous Romain III Argyre, et puis sous le règne de son frère, Michel IV le Paphlagonien. Jean est enfermé au monastère pour la deuxième fois et aveuglé par son neveu Michel V le Calfat[1359].

L'attitude suffisamment libre par rapport à la condition monacale imposée est courante pendant cette époque. Constantin Dalassènos, tonsuré par force par Michel V, attend au monastère le moment propice pour changer ses habits, sous l'influence de l'exemple de l'impératrice Zoé[1360]. Une « justification » de cette procédure est faite par Constantin Psellos, tombé en disgrâce pendant le règne de Constantin IX Monomaque, et obligé de devenir moine. La tonsure eut lieu probablement à Constantinople, mais le lieu de résidence fut le monastère de la Belle Source, sur le mont Olympe, conduit par l'higoumène Nicolas, parent de l'empereur[1361]. Constantin, devenu Michel, revient en peu de temps à la cour impériale, et invoque pour son geste la convocation de l'impératrice Théodora[1362]. Il reste à la cour dans son habit monastique pour une longue période, en considérant que celui-ci n'est pas inconciliable avec l'activité

1356 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 152, I, p. 122, trad. II, p. 128. Voir *PLRE* III A, Comentiolus 2.

1357 NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire*, 2, p. 40 : *ἔτι καὶ Φιλιππικὸν τὸν Μαυρικίου τοῦ βασιλέως γαμβρὸν ἐπ' ἀδελφῇ γεγονότα, τηνικαῦτα δὲ εἰς κληρικοῦ σχῆμα ἀποκεκαρμένου τὴν κόμην*, trad. p. 41 : « as well as Philippikos, the brother-in-law of Emperor Maurice, who at that time had his head shorn in the manner of a clergyman. »

1358 *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, 9-14, p. 89-93. Voir *Actes d'Iviron*, I, p. 22-23.

1359 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, p. 375 et 416, trad. p. 311 et 345 ; MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Michel V, 12-14, I, p. 93-95.

1360 MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Zoé et Théodora, 12, I, p. 123.

1361 *Ibid.*, Constantin IX, 191-2013, II, p. 65-71 ; ID., *Éloge funèbre de Jean Xiphilin*, p. 435-440. Voir aussi l'analyse du sujet faite par P. Gautier dans MICHEL PSELLOS, *Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source*, p. 15-21.

1362 MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, Théodora, 13-14, II, p. 78.

publique, et que pour lui cette situation est la meilleure solution de vie[1363]. Son attitude vis-à-vis de la condition monastique est parfois contradictoire : d'une part, il manifeste son désir de vie spirituelle et ascétique[1364], d'autre part, il critique souvent les règles monastiques[1365] et reste impliqué dans les évènements mondains[1366].

Concernant la femme de Romain IV Diogène, Eudocie Makrembolitissa, elle est exilée en 1071 au monastère de Piperous, sur le Boshore par son fils, l'empereur Michel VII Doukas[1367]. En 1078, le nouvel empereur Nicéphore III Botaniatès songe l'épouser, sans le faire. Mais elle revient dans la capitale dans ses habits monastiques, en jouissant d'un grand honneur de la part de l'empereur[1368].

Très connu est aussi le cas du césar Jean Doukas, l'oncle de l'empereur Michel VII, qui préfère entrer dans le monastère en 1073, à la suite d'une rébellion échouée. Avec ses nouveaux habits, il se présente devant l'empereur qui, le voyant, feignit le chagrin et accepte sa nouvelle condition[1369]. Le césar prend probablement à ce moment le nom d'Ignace[1370]. Pourtant, Jean Doukas continue à avoir un rôle important sur la scène politique, sans abandonner

---

1363 MICHEL PSELLOS, *Éloge funèbre de sa mère*, 31, p. 152-153 : *εἰ γάρ τοι καὶ τὸ σχῆμα καὶ ὁ τρίβων ἄμικτά πως καὶ βασιλεῖ καὶ τοῖς περὶ βασιλέα δοκεῖ, ἀλλ' <οὐκ> ἡμῖν ταῦτα μόνοις κεκαινοτόμηται, καὶ ἥδιστά πως δοκεῖ οὐ τοῖς κονωνικοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀκοινωνήτων τοῖς πλείοσιν*, trad. p. 222 : « Se poi il moi ufficio e il mantello monastico sembrino all'imperatore e alla sua corte in certo modo inconciliabili, eppure questa novità non si è dàta solo per me ed è piuttosto gradita non solo a quelli che vivono la vita pubblica, ma anche alla maggior partedi quelli che ne sono separati. »

1364 *Ibid.*, 31, p. 153, trad. p. 222.

1365 MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, II, Théodora, 18, p. 80 : « Quand à ces gens généreux à l'excès et qui, par leurs largesses, dépassent tout esprit libéral, ce ne sont pas des anges transmettant à l'impératrice les messages du Seigneur, mais des hommes qui, par leur allure extérieure, imitent les anges, mais qui, par leurs pensées, sont des hypocrites. » ; ID., « Lettre à Sagmatas », dans *Michaelis Pselii Scripta Minora*, II : *Epistulae*, éd. E. KURTZ, F. DREXL, Milan 1941, n° 242, p. 292, trad. B. CASEAU, « Monastères et banquets à Byzance », dans J. LECLANT, A. VAUCHEZ, M. SARTRE (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée, de l'Antiquité à la Renaissance* (Cahiers de la Villa *Kérylos* 19), Paris 2008, p. 223-269, ici p. 259 : « Quel est ce joug pesant, cette chaîne, cette pénible existence, ces ordres contraignants ? Les fruits de la saison sont savoureux, ne les prends pas. L'eau de la source est agréable, ne la bois pas. Le jardin est plein des fleurs, ne t'en approche pas. Le théâtre est une distraction agréable, ne jette pas un coup d'œil vers lui. La chasse est une occupation extrêmement plaisante, tu ne dois pas voir ni le lièvre qui bondit ni le chien qui poursuit, rien de ce qui séduit les âmes. Je crains que les législateurs ne nous prennent aussi la terre, qu'ils ne nous interdisent de respirer l'air. »

1366 Voir les lettres envoyés vers 1070 par Michel Psellos au grand drongaire Constantin, neveu du patriarche Michel Cérulaire, à l'occasion du mariage du dernier, dans SATHAS, *Bibliotheca*, V, p. 219-222, 318-321 et 321-324. Psellos lui écrit : « Je dois me tenir à distance, parce que je m'exerce à la philosophie et au détachement corporel… Toutefois, si j'ai promis à Dieu de m'abstenir de beaucoup de choses, il ne m'est pas interdit de voir les autres y participer et moi qui ai renoncé au mariage, je ne suis pas empêché de voir d'autres le rechercher… Je ne serai donc pas absent de la fête », cf. P. GAUTIER, « La curieuse ascendance de Jean Tzetzès », *REB* 28, 1970, p. 214.

1367 MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 130.19-26 ; JEAN SKYLITZÈS CONTINUÉ, *Histoire*, p. 152.18-20 ; NICÉPHORE BRYÉNNIOS, *Histoire*, p. 124-125.

1368 MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 233.18-234.2 ; JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 722.

1369 MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 149.13-18 ; JEAN SKYLITZÈS CONTINUÉ, *Histoire*, p. 160 ; NICÉPHORE BRYÉNNIOS, *Histoire*, p. 180-181.

1370 *Typikon liturgique du Christ Philanthrope*, p. 45.

l'habit monastique : il est impliqué dans les opérations militaires de 1081, où les soldats l'appellent avec le titré d'« abbé »[1371].

Dans la même période, en 1078, Stéphane, grand drongaire de la Veille est forcé de se retirer au monastère. Après la restauration de Xénophon, sur le mont Athos, il devient l'higoumène du monastère sous le nom de Syméon, mais il est convoqué par l'empereur Nicéphore III pour participer auprès d'Alexis Comnène aux négociations avec Basilakios[1372].

En 1081, Anne Dalassène, la mère d'Alexis Ier Comnène, est exilée au monastère de Pétrion, selon Anna Comnène, ou de Kanikliou, selon Jean Zonaras[1373]. Prend-elle à ce moment l'habit monastique ? Car elle était déjà veuve depuis 1067, l'année du décès de son époux Jean. É. Malamut considère qu'elle était devenue moniale en 1072, quand toute sa famille est bannie dans l'île de Prinkipo[1374]. Après le couronnement de son fils, Anne garde sa tenue, mais en même temps elle dirige jusqu'en 1095, au nom de son fils, l'administration de l'Empire[1375]. Les nombreux sceaux conservés de cette période portent les mentions « moniale », « supérieure » et « mère de l'empereur »[1376]. Avant sa mort, elle se retire au monastère de Pantépopte[1377]. Les *typika* des monastères de la Théotokos Kécharitômênè et du Christ Philanthrope ne font pas mention d'un nouveau nom monastique[1378].

Selon Théophilacte d'Ohrid, Marie d'Alanie, la femme de Michel VII Doukas et de Nicéphore III Botaniatès, prend après 1081 l'habit monastique de son plein gré[1379]. Retirée au palais de Manganes, elle mena une vie princière, en organisant autour d'elle une véritable cour impériale. Son implication dans une conjuration contre l'empereur lui attira en 1094 un nouvel exil, dans le monastère Prinkipô[1380].

1371 ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, I, p. 91. Sur Jean Doukas voir aussi POLEMIS, *The Doukai…*, n° 13, p. 34-41 ; B. LEIB, « Jean Doukas, césar et moine. Son jeu politique à Byzance de 1067 à 1081 », *AB* 68, 1950, p. 163-180, ici p. 170-179.

1372 NICÉPHORE BRYÉNNIOS, *Histoire*, p. 294-295 et n. 6.

1373 ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, I, p. 79 ; JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 730-731 ; JANIN, *Constantinople*, p. 277-397.

1374 É. MALAMUT, « Une femme politique d'exception à la fin du XIe siècle : Anne Dalassène », dans LEBECQ ET ALII (éd.), *Femmes et pouvoir des femmes…*, p. 103-120, ici p. 117-118.

1375 JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 731 : *ἡ δὲ μήτηρ τούτων, παρασήμων μὴ μετασχοῦσα βασιλικῶν διὰ τὸ ἔνδυμα τὸ μοναχικὸν μήτε μὴν εὐφημίας καὶ ἀναρρήσεως, μόνου μετεῖχε τοῦ τῆς βασιλείας ὀνόματος.*

1376 CHEYNET, VANNIER, *Études prosopographiques*, p. 95-99, ici p. 98.

1377 JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 746.

1378 *Typikon de la Théotokos Kécharitômênè*, 71, p. 124-125 ; *Typikon liturgique du Christ Philanthrope*, p. 43.

1379 THÉOPHILACTE D'OHRID, « Discours au porphyrogénète Constantin Doukas », dans ID., *Discours*, p. 177-211, ici p 186-187.

1380 JEAN ZONARAS, *Histoire*, III, p. 733. Sur Marie d'Alanie voir M. MULLET, « The 'Disgrace' of the Ex-Basilissa Maria », *Bsl* 45/2, 1984, p. 202-212 ; L. GARLAND, ST. RAPP, « Mary 'of Alania': Women and Empress Between Two Worlds », dans GARLAND, *Byzantine Women…*, p. 91-123.

Manuel Laskaris, frère de Théodore Ier Laskaris, est emprisonné et obligé de devenir moine, en prenant le nom de Maxime. Néanmoins, il revient dans la vie publique et gardant son habit participe en 1256 aux opérations militaires contre les Bulgares en Thrace, menées son neveu Théodore II Doukas Laskaris. Ses connaissances sont utiles à l'empereur, car il est envoyé pour « reconnaître la région et voir s'il existait un chemin plus facile pour l'armée »[1381].

6.3. La validité canonique de la tonsure imposée

Comment s'accordent toutes ces situations avec la règle monastique selon laquelle la décision pour la vie ascétique doit être prise de son propre gré ? Dans ce sens, le concile in Trullo avait clairement stipulé que le choix monastique doit être fait avec « connaissance et jugement », et non par imposition[1382]. Les tonsures faites par contrainte étaient-elles considérées comme valides ? Les réflexions théologiques et les analyses canoniques de l'époque ne nous donnent pas une réponse toujours satisfaisante.

Théophilacte d'Ohrid est parmi les premiers qui adoptent une attitude critique vis-à-vis des tonsures forcées. Selon lui, la pratique qui consiste à obliger une femme à prendre le voile, courante à son époque, n'est pas recommandable, car « une démarche contrainte n'est ni sûre ni stable »[1383]. La même position est exprimée par un synode tenu plus tard, sous le patriarche Michel III d'Anchialos (1170-1178). Il rétablit dans sa dignité épiscopale Nicolas Mouzalon, évêque d'Amyclées, en Laconie, qui avait été forcé de prendre l'habit monastique et de renoncer à son siège. Fait intéressant, sa première demande avait été refusée par le patriarche Luc Chrysobergès (1157-1170), parce que celui-ci s'était présenté au synode en habits épiscopaux, sans attendre le verdict. Par contre, le patriarche Michel III déclarera que, s'il l'avait vu en habits monastiques il ne l'aurait pas rétabli dans sa dignité, considérant sa tenue comme une acceptation implicite. En outre, le synode précise que la tonsure monastique appliquée par force n'est pas définitive, et celui qui l'a reçue a le droit de la refuser[1384].

Les choses semblent être claires : nous pouvons considérer la deuxième résolution synodale comme une expression de la pensée canonique de l'Église, et la première comme un

---

1381 GEORGES ACROPOLITÈS, *Chronique*, 59, p. 122, trad. p. 92-93 ; GEORGES PACHYMÈRES, *Histoire*, 2, 13, I, p. 152-153. Voir *PLP* 14551.

1382 *Concile in Trullo*, *Canons*, 40, p. 41-42, trad. p. 175.

1383 THÉOPHILACTE D'OHRID, « Discours au porphyrogénète Constantin Doukas », dans ID., *Discours*, p. 177-211, ici p 186-187.

1384 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode d'Ancyre*, 3, *PG* 137, 1129D-1132B = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 27-28, trad. LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 133. Voir aussi DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 1096 et 1137, p. 533 et 561-562.

simple accident provoqué par des jeux politiques. Cette attitude est réaffirmée par le synode de Constantinople quelques années plus tard, dans le contexte de la contrainte exercée par Andronic Ier Comnène au sujet des femmes de ses opposants. Obligées de prendre l'habit monastique, celles-ci protestent contre la pratique et reviennent au monde après la mort du tyran, en 1185, avec l'accord du patriarche Basile II Camatéros (1183-1186). Dans le cas particulier de Théodora Comnène, nièce de Manuel Ier Comnène et femme d'Andronic Lapardas, le synode constate qu'elle avait accepté de plein gré sa nouvelle condition et elle est resté longtemps dans son couvent, même après la mort de son époux. Par conséquence, la demande de mariage de la part du roi Béla III d'Hongrie est refusée.

Néanmoins, toute cette logique est détruite une année plus tard, en 1186, quand cette autorisation donnée aux femmes nobles de reprendre la vie séculière est utilisée comme motif pour la destitution et la condamnation du patriarche Basile II[1385]. Encore une transgression de la loi sous pression politique ? Ou plutôt une inconséquence canonique bien exploitée selon l'intérêt des différents acteurs politiques ?

On constate donc l'existence de deux opinions distinctes sur le sujet, qui sont utilisées comme arme politique ou motif « canonique » de condamnation. Les règles sont exprimées avec force ou abandonnées selon l'intérêt particulier des interprètes de la loi. Dans le cas de Théodora Comnène, les motivations politiques sont claires et plus facilement acceptées. Pour le reste, la liberté de changer les décisions exprime une dépendance de l'Église à l'égard du cadre politique dans lequel son action s'inscrivait[1386].

Fait encore plus suggestif, la même attitude incertaine est exprimée par Théodore Balsamon, le plus grand canoniste byzantin. D'une part, il accepte les décisions synodales mentionnées sur le droit de revenir dans le monde après une tonsure forcée. D'autre part, dans un commentaire du canon de Basile de Césarée qui affirme que l'esclave violée par son maître n'est pas coupable, Balsamon change son avis : celui qui a été tonsuré moine par l'ordre de l'empereur

---

1385 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode d'Ancyre*, 3, *PG* 137, 1132BC = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 28 : *ἑτέρας δὲ γυναῖκας εὐγενεῖς, οὕτως ἀποκαρείσας, ἐδικαίωσεν ἡ αὐτὴ σύνοδος μετὰ θάνατον τοῦ τυράνου μετασχηματισθῆναι, ἢ ὡς ἔτι περιότων τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν, ἢ διὰ τὸ μὴ καταδέξασθαι ὅλως τὴν ἀπόκαρσιν μετὰ θάνατον τοῦ τυράνου*, trad. LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 133 : « Mais le même synode a donné à d'autres femmes nobles qui avaient été tonsurées de la même façon le droit de changer leur habit, après la mort du tyran, ou parce que leurs maris étaient toujours en vie, ou parce qu'elles n'ont absolument pas accepté la tonsure après la mort du tyran. » NICÉTAS CHONIATÈS, *Histoire*, p. 405. Voir aussi DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n°s 1166 et 1168, p. 580-584.

1386 Voir l'analyse du cas dans LAIOU, *Mariage, amour et parenté…*, p. 124-125.

ne peut pas changer son état[1387]. En règle plus générale, le moine ne peut jamais abandonner son habit.

Nous constatons dans tous ces cas un équilibre fragile entre la liberté humaine et la condition monastique : la liberté est une condition d'accès à l'habit monastique, mais l'absence de la liberté et l'imposition de la tonsure ne nient pas la validité de la condition monastique.

Un dernier cas, celui de l'empereur Andronic II Paléologue, est édifiant pour cette analyse. Obligé par son petit-fils Andronic III d'abdiquer, il devient moine en 1330, et prend le nom d'Antoine[1388]. Dans le contexte d'une reprise possible du pouvoir, Théodore Synadenos, *ἐπίτροπος καὶ διοικητής* dans la capitale[1389], est envoyé chez le vieil ex-empereur pour l'obliger à signer un serment selon lequel celui-ci s'engage de ne plus jamais essayer d'obtenir le pouvoir impérial. Presque aveugle, Andronic II laisse sa main être conduite sur le document, en lui appliquant en haut une croix rouge, réservée à la signature impériale, et en bas une croix noire, preuve de son choix irrévocable pour l'habit monastique[1390]. Au-delà de la viabilité juridique de ce document obtenu par contrainte, l'épisode montre clairement le relativisme de cette vêture imposée : moine, et en outre un moine malade et aveugle, Andronic II inspirait encore la crainte d'un imminent retour.

La tonsure monastique coercitive est donc attestée à Byzance comme une procédure courante. Elle vise d'abord les opposants du pouvoir civil ou ecclésiastique. Elle s'applique aussi à tous ceux qui transgressent la loi civile ou morale. Pourtant, son efficacité reste relative, car un fait imposé par force est toujours contesté. Le milieu monastique, qui doit par excellence se constituer dans un espace du libre choix, a difficilement accepté cette pratique. Les apologètes de la vie monastique se sont clairement exprimés contre ce procédé, mais la subordination du monachisme byzantin face au pouvoir impérial a souvent conduit à un agrément tacite.

Conclusion de la deuxième partie

À la fin de cette enquête sur trois types de circonstances qui conduisent à la vie monastique, on remarque tout d'abord la complexité des phénomènes évoqués et la relation difficile à gérer entre la théorie et la pratique. La règle n'est pas en général clairement exprimée :

1387 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons de Basile de Césarée*, 49, *PG* 138, 733C = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 203 : *ἀλλ' ἔσονται ἐξ ἀνάγκης μοναχοὶ, κἂν κατὰ βίαν ἀπεκάρησαν*.

1388 NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, I, p. 441-442 et 463 ; III, p. 238. Voir *PLP* 21436 ; JANIN, *Constantinople*, p. 307.

1389 NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, I, p. 442 et 446. Voir *PLP* 27120 ; *Actes de Kutlumus*, 14, p. 68-69.

1390 NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, I, p. 446. Cf. E. VOORDECKERS, « A propos de la renonciation au trône d'Andronic II Paléologue en 1330 », *REB* 26, 1968, p. 185-188.

on a des doutes sur l'âge limite de la profession monastique, sur le droit de l'enfant élevé dans un milieu monastique de choisir son destin à l'âge de la maturité, sur la possibilité de l'époux d'abandonner sa famille pour revêtir l'habit monastique, ou sur la validité canonique de la tonsure monastique imposée par force. Des opinions contraires sont souvent rencontrées, sans qu'une norme unique soit largement reconnue. La seule règle qui gouverne les procédés appliqués à l'entrée au monastère semble celle de l'autonomie de chaque centre, région monastique ou zone géographique. De plus, quand la norme est établie, elle contient souvent des exceptions, des cas particuliers, sans parler du fait qu'elle est souvent transgressée. Cette liberté de formuler et d'appliquer les règles selon l'intérêt particulier des monastères est probablement l'un des plus importants traits du monachisme byzantin.

Par ailleurs, notre recherche a montré au moins deux types de discours sur l'entrée au monastère : l'un issu du milieu monastique, cherchant à promouvoir l'idéal ascétique, prêt à diminuer tous les autres aspects de la vie ecclésiastique ou sociale en faveur du modèle de la vie en solitude ; l'autre, exprimé dans le monde laïque, qui tente de réduire ou de subordonner le pouvoir social du monachisme et l'attraction constante qu'il entraîne. Entre ces deux modalités distinctes d'évoquer le même fait, le théologien et l'historien doivent travailler ensemble, s'interrogeant au sujet de l'intérêt immédiat de chaque texte et de celui qui l'a écrit. De fait, les données littéraires dont nous disposons aujourd'hui sont parfois des simples représentations d'une réalité que l'auteur veut nous suggérer. Il faut juger objectivement à la fois les textes hagiographiques et les narrations historiques, afin de donner une valeur réelle à toute approche scientifique. Dans le cas de notre sujet, nous avons rencontré de nombreuses difficultés. Pourtant, nous pensons que le regard croisé des sources présentées nous a donné une image suffisamment claire des phénomènes étudiés et de leur complexité.

Un dernier aspect remarqué pendant notre recherche est la fidélité des coutumes et de leurs représentations littéraires envers les modèles anciens. La loi civile et ecclésiastique, les textes historiques ou l'hagiographie ne font souvent que reprendre en tant que modèle un texte ancien sans le modifier d'une manière consistante. Les répétions abondent dans la législation byzantine ou dans les chroniques, les *topoi* littéraires sont courants dans les sources hagiographiques. Un respect absolu pour la tradition et un certain manque de courage pour changer les règles rendent difficile aussi bien l'analyse des textes que la compréhension du fait historique qu'ils exposent. Une nouvelle attitude envers le recrutement monastique, comme celle imposée en Occident par les cisterciens ou les chartreux au 12e siècle, n'est pas envisageable pour l'Orient byzantin. Dans ces conditions, les rapports quantitatifs entre les différents types de postulants nous manquent. On peut reconstruire une structure spirituelle et sociale de la communauté monastique, mais on reconnaît difficilement les circonstances sociales, de famille ou d'âge qui ont conduit au recrutement des futurs moines.

TROISIÈME PARTIE : PROBATION, FORMATION, INTÉGRATION, OU COMMENT LE POSTULANT DEVIENT MOINE

La volonté de devenir moine ou le contexte social qui conduit quelqu'un vers le monastère ne constitue que le début d'un processus d'intégration dans la communauté monastique. Le parcours normal d'un postulant passe par plusieurs étapes qui l'introduisent successivement dans une nouvelle vie. Selon la littérature monastique, il s'agit d'une véritable déconstruction de la réalité sociale ou familiale au milieu de laquelle il a vécu et de l'édification d'un nouvel ordre, à la fois objectif et subjectif. On pense au renoncement aux biens personnels et à l'ambition pour une carrière dans le monde, à la soumission aux règles de la communauté monastique, à l'apprentissage d'un comportement extérieur et d'une sensibilité spirituelle différents par rapport à ceux d'autrefois.

En même temps, une certaine continuité avec les anciennes coutumes sociales est facilement observée à Byzance, comme partout à cette époque, surtout dans les grands monastères fondés ou dirigés par les membres de l'aristocratie. La stratification sociale des membres de la communauté suit ainsi la répartition sociale des postulants, même si le langage monastique courant plaide pour une égalité parfaite entre les moines.

La profession monastique est le moment clé dans ce processus d'intégration du candidat au sein de la communauté. Elle marque d'une manière en général définitive soit la résolution du postulant, soit son agrément pour la nouvelle vie. Il s'agit d'une cérémonie particulière, unique dans la vie du moine, un rituel liturgique accompli dans l'église, au milieu de la communauté.

La profession monastique est précédée par une période de préparation et de vérification, plus longue pour les gens simples et inconnus, plus courte pour les candidats réputés. Ce noviciat commence parfois avec un autre rituel solennel, moins important, qui diffère d'une époque à l'autre et d'une région à l'autre, mais qui en règle générale exprime le désir du candidat de s'intégrer dans la vie du monastère. L'office peut être accompagné d'un changement d'habits ou

par la tonsure. Le nom que nous utiliserons pour ce rituel est l'office du *rasophorat*, selon le nom de l'habit reçu à cette occasion.

En conséquence, cette troisième partie de la thèse analyse les coutumes monastiques suivies pendant les offices du *rasophorat* et de la profession monastique. Elles seront complétées par une courte description du noviciat. La distinction « petit » habit – « grand » habit sera ignorée, car cette duplicité n'est que le résultat d'une conjecture historique, comme nous avons vu dans la première partie de la thèse.

CHAPITRE 7 : LA RÉCEPTION DES POSTULANTS

Dans les monastères byzantins, la procédure de réception des novices a lieu en suivant une grande variété de coutumes locales, de textes disciplinaires ou d'inspirations du moment. Il n'y pas une règle unique qui pourrait être invoquée comme normative. L'attitude au regard du candidat balance entre hospitalité humaine et dureté monastique, en fonction de la tradition du lieu, des exigences imposées par l'higoumène, des forces spirituelles du candidat ou de sa condition sociale. Le novice est rapidement reçu ou attentivement questionné, intégré d'un coup dans la communauté ou laissé à l'hôtellerie, revêtu d'un habit pauvre ou également tonsuré. Face à cette diversité, qui montre la variété des traditions locales, le but de ce chapitre est de tracer les lignes générales du sujet et d'identifier les possibles points communs à l'intérieur des grands courants du monachisme byzantin.

7.1. Conditions requises

La première question qui se pose en lien avec l'entrée au monastère est si la demande du candidat était acceptée immédiatement, ou si au contraire, certaines conditions étaient imposées. Les textes monastiques à ce sujet présentent souvent un point commun : tous les candidats doivent être reçus, peu importe quel étant leur âge ou leur condition sociale et spirituelle. Le principe est fondé sur les recommandations du Nouveau Testament : « Je ne mettrai pas dehors celui qui vient à moi », et « Je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs »[1391]. Plusieurs sources nomocanoniques expriment cette règle. Justinien affirme dans une *Novelle* l'égalité des chances de tous les hommes devant l'idéal monastique :

> *La grâce divine considère également tous les hommes ; qu'elle ne fait pour son culte aucune différence entre l'homme et la femme, le libre et l'esclave, et que tous reçoivent la même récompense en Jésus-Christ.*[1392]

1391 *Jn* 6, 37 ; *Mt* 9, 13.
1392 JUSTINIEN, *Novelles*, 5, 2, trad. I, p. 37-38.

Au 7e siècle, le concile in Trullo, donne le même avis :

> *Il est possible à tout chrétien de choisir la vie ascétique et quittant l'agitation pleine de trouble des affaires du monde, d'entrer dans un monastère et recevoir la tonsure monastique, de quelque crime qu'il fût convaincu.*[1393]

Par ailleurs, Théodore Stoudite confirme sa réalisation dans la pratique. Il s'exprime ainsi dans une de ses catéchèses :

> *J'accueille des enfants en bas âge, des jeunes et des vieillards, des célibataires et des séparés de leur conjoint, des bien-bâtis et des estropiés, des manchots et des boiteux et je me mets à leur disposition !*[1394]

Cette ligne est gardée pendant toute la période byzantine, l'une des dernières attestations du principe appartenant à Macaire Choumnos, qui inclut la même recommandation dans son *Testament* pour la *Nea Moni* de Thessalonique[1395].

Mais cette attitude très générale doit être nuancée, car en réalité les monastères ont souvent développé un ensemble propre de normes suivies pour l'intégration des postulants.

7.1.1. Une « enquête rigoureuse » de la vocation du candidat

Dans le domaine spirituel, la vérification des motivations du postulant et de sa vocation monastique est un élément souvent présenté par les textes ascétiques.

Le monachisme égyptien nous donne un premier exemple : le candidat doit faire preuve de sa vocation en restant en dehors des portes du monastère pour un bon laps de temps. Il s'agit d'un premier « noviciat », avant le noviciat à l'intérieur de la communauté. Ainsi, en demandant l'admission au monastère des Tabennésiotes, Pinuphius demeure « fort longtemps » devant les portes, « se jetant aux genoux de tous les frères, suppliant qu'on l'y admette »[1396]. Il est obligé par cette procédure de « donner le signe de sa persévérance et de sa volonté, en même temps que de son humilité et de sa patience »[1397]. Jean Cassien note que le candidat était repoussé à dessein,

---

1393 *Concile in Trullo, Canons*, 43, p. 42, trad. p. 181. Voir aussi NICOLAS III GRAMMATIKOS, *Canons*, 27, p. 475 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 980/27, p. 442.

1394 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 55, 35, p. 410.

1395 *Testament de Macaire Choumnos*, p. 78-79, trad. [B6], p. 1447.

1396 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 30, 3, p. 166- 167.

1397 *Ibid.*, 4, 3, p. 124-125.

regardé avec un mépris apparent ou même humilié et raillé[1398]. Cette pédagogie est souvent motivée par la responsabilité du monastère envers la vie, l'âme et la formation du novice[1399].

En revanche, on constate dans le monachisme de la même époque beaucoup de cas où les candidats n'étaient pas obligés de faire preuve de cette humilité. Théodore l'Alexandrin, qui arrive au monastère de Pacôme avec une recommandation écrite par l'archevêque Athanase, est reçu sans rester à la porte[1400]. La réception d'Ammon à lieu d'une manière pareille : à son arrivée au monastère, Théodore, le successeur de Pacôme, le revêt de l'habit des moines et le fit asseoir à côté de lui au milieu d'une assemblée de six cents moines[1401]. Lorsque Pallade demande à l'abbé Isidore de l'initier à la vie solitaire, il est conduit hors de la ville d'Alexandrie, chez Dorothée, un ascète qui vivait dans sa grotte depuis soixante ans. L'intervention d'Isidore est un argument suffisant pour que le jeune homme soit reçu dans la vie ascétique sans autres conditions[1402].

Le modèle très sévère présenté par Jean Cassien n'est donc toujours suivi. Plus souvent, les vieillards ou les higoumènes posent des questions et vérifient le désir des postulants. Cette interrogation donne parfois à l'hagiographe la chance de louer la ferme résolution de son héros : les avertissements ne sont pas de nature à effrayer la jeune Eupraxie qui voulait rester dans un couvent égyptien[1403] ; Daniel le Stylite n'est pas convaincu par l'higoumène d'un monastère de Mésopotamie de renoncer à son plan[1404] ; selon le même scenario, Georges, ermite dans la région d'Antioche au 6e siècle, montre au postulant Thalaleus les difficultés de ce genre de vie, mais la réponse de celui-ci reste inchangée[1405]. Selon la *Vie* de Jean Climaque, il y avait même des cas où le postulant force la main d'un anachorète ou de l'higoumène pour être reçu[1406].

1398 JEAN CASSIEN, *Conférences*, 20, 1, III (SC 64), p. 57.

1399 ID., *Institutions cénobitiques*, 4, 33, p. 172-173 : « Mais nous redoutions, en te recevant sans hésitation, de nous rendre coupables de légèreté devant Dieu, et d'attirer sur toi un plus grand supplice si, admis ici avec trop de facilité, et sans avoir bien compris l'importance de la vie que tu désires embrasser, tu abandonnais plus tard cette vie, ou encore si tu tombais dans la tiédeur. Il te faut donc d'abord connaître la raison d'être de ton renoncement au monde, afin d'être ainsi mieux instruit ce qu'il te faut accomplir. »

1400 *Vie de Pacôme (boh.)*, 89, p. 153.

1401 *Lettre d'Ammon*, 2, p. 125, trad. anglaise p. 160, trad. française p. 147 : « Quand nous fûmes arrivés au monastère nommé Pabao où se trouvait le serviteur de Dieu Théodore, cet homme de Dieu daigna venir à ma rencontre au portail, il s'entretint avec moi sur ce qui convenait, me fit changer de vêtement, m'introduisit au monastère où je trouvai rassemblés environ six cents moines, qui attendait Théodore au milieu du monastère. Il s'assit suis un palmier, tous les moines s'assirent avec lui, et comme il me voyait m'étonner de leur bon ordre et rougissant, il me fit asseoir à côté de lui. »

1402 PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS, *Histoire lausiaque*, 1, 5 ; 2, 1, p. 20-21, trad. française p. 68-69.

1403 *Vie d'Eupraxie*, 8-9, p. 729B-E.

1404 *Vie de Daniel le Stylite*, 4, p. 5, trad. p. 95.

1405 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 91, col 2948, trad. p. 104.

1406 *Vie de Jean Climaque*, *PG* 88, 601B.

Dans le milieu syriaque, selon les *Canons* attribués à Marutha de Maïpherqat, les premières questions qui doivent être posées visent le lieu de provenance, la profession et les raisons pour lesquels le candidat sollicite l'entrée au monastère[1407]. En revanche, un corpus de *Règles* monastiques impose à l'évêque de faire lui-même l'examen de la vocation du candidat et de vérifier les motivations de sa demande[1408].

Après le 7e siècle, les textes monastiques perdent la saveur de ce dialogue édifiant pour l'âme qui caractérise l'entrée au monastère dans les premiers siècles chrétiens. Une approche légale du phénomène est souvent préférée. Néanmoins, une analyse spirituelle du candidat a toujours été pratiquée. À Patmos l'higoumène devait questionner le candidat et comprendre les circonstances de l'arrivée de celui-ci[1409]. Au monastère du Christ Pantocrator, le *typikon* imposait que les novices ne soient pas reçus « sans examen », mais après « une enquête rigoureuse » de la part de l'higoumène[1410]. Selon Athanase Ier de Constantinople, le candidat à la vie monastique doit être un homme qui aime et qui cherche Dieu, qui a une croyance correcte en Dieu, et qui accepte les règles du monastère[1411]. Ses conseils étaient sûrement transformés en critères de sélection des candidats. En outre, selon l'une de ses lettres, adressée vers 1304-1305 à l'higoumène, aux prêtres et aux moines de Lavra, il ne faut pas recevoir facilement les candidats à la tonsure monastique[1412]. Plus tard, dans le monastère qu'il fonde, le patriarche Matthieu Ier de Constantinople impose également un examen attentif du candidat, qui devait prouver son désir sincère pour la vie monastique[1413].

7.1.2. L'embarras de la condition sociale

Ultérieurement à l'examen de la vocation, le postulant était questionné sur son statut social. Les personnes qui ne jouissaient pas de la condition d'homme libre, c'est-à-dire les enfants, les mariés et les esclaves, passaient avec plus de difficulté par cette enquête. Les eunuques étaient également refusés dans certains monastères. La condition sociale et la nationalité pouvaient conduire à d'autres restrictions.

En ce qui concerne les enfants, nous avons déjà remarqué trois types de procédés monastiques : le refus de la réception des jeunes imberbes, en général jusqu'à dix-huit ans ;

1407 PSEUDO-MARUTHA DE MAÏPHERQAT, *Canons*, 54, I, p. 99, trad. II, p. 83.20-23.
1408 *Règles anonymes pour les moines*, 1, p. 110.
1409 *Hypotypôsis de Patmos*, 26, p. 78, trad. p. 592.
1410 *Typikon du Christ Pantocrator*, [16], p. 58-59.
1411 *Typikon d'Athanase Ier de Constantinople*, 3, p. 1501.
1412 LAURENT, *Regestes*, no 1618/6, p. 412.
1413 *Testament de Matthieu Ier de Constantinople*, [B15], p. 490-491, trad. 1647.

la réception des enfants dans le but précis de l'éducation, suivie par la possibilité de choisir à la fin des études soit la vie monastique, soit la vie dans le monde ; l'intégration des enfants dans la communauté depuis le premier jour. Quant aux gens mariés, nous avons observé dans un chapitre antérieur qu'en règle générale, la séparation devait se produire après un consensus. Néanmoins, on constate également l'existence d'un discours monastique qui loue la résolution ascétique unilatérale de l'un des époux. Celle-ci avait une si grande force qu'elle pouvait être imposée sans l'agrément mutuel.

Par la suite, nous allons analyser d'autres situations problématiques en ce qui concerne l'admission monastique. Il s'agit des esclaves, des eunuques et des pauvres.

Les esclaves

À Byzance comme ailleurs, la réception des esclaves dans les monastères est un sujet controversé[1414]. Nous avons déjà remarqué dans un chapitre antérieur deux attitudes vis-à-vis de l'entrée du maître avec ses esclaves dans le monastère : l'une plutôt rhétorique qui la condamne, proposant l'affranchissement des servants ; l'autre, souvent rencontrée dans la pratique, qui accepte la présence des esclaves près de leur maître, à l'intérieur du monastère, comme moines ou simples servants.

Néanmoins, les esclaves pouvaient arriver au monastère de leur propre gré, soit à cause de leur vocation religieuse, soit comme victimes, pour échapper aux abus des maîtres, soit pour éviter la punition pour leurs crimes, en profitant du droit d'asile accordé aux monastères.

Pour toutes ces catégories d'esclaves, il y a deux attitudes possibles, déterminées à la fois par le respect pour la dignité humaine et par la valeur économique de l'esclave. La première refuse leur présence : en règle générale, les monastères respectent l'ordre social et surtout économique et ne pensent pas à reformer le statut de l'esclave. La ligne est donnée par Paul, qui envoie l'esclave chrétien Onésime à son maître Philémon en conseillant l'un et l'autre sur leurs responsabilités mutuelles[1415]. Le synode de Gangres condamne ceux qui « sous prétexte de piété enseigne à un esclave de mépriser son maître et de quitter son service »[1416]. Selon le droit civil et

---

1414 Sur le rapport entre les esclaves et les monastères voir A. HADJINCOLAU-MARAVA, *Recherches sur la vie des esclaves dans le Monde Byzantin* (Collection de l'Institut français d'Athènes 45), Athènes 1950, p. 106-108 ; É. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles* (Civilisations et Sociétés 48), Paris 1977, p. 334-336 ; Y. ROTMAN, *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale, VIe-XIe siècles* (Histoire 66), Paris 2004, p. 201-213 ; J.-M. SALAMITO, « Pourquoi les chrétiens n'ont-ils pas aboli l'esclavage antique ? », *Droits. Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques* 50, 2009 = *L'esclavage : la question de l'homme. Histoire, religion, philosophie, droit / 1*, p. 15-42.

1415 *Philém* 10, 12.

1416 *Synode de Gangres, Canons*, 3, p. 90.

canonique des 4e-5e siècles, l'esclave n'était admis ni dans un couvent[1417], ni à la cléricature[1418] sans l'accord de son maître. Il ne pouvait pas user sans raison du droit d'asile accordé aux églises et aux monastères[1419]. Théodoret de Cyr nous donne en ce sens l'exemple d'une jeune esclave syrienne dans le service d'un ancien stratège, qui s'enfuit dans une communauté monastique féminine pour échapper aux pressions indécentes de son maître. En la trouvant, celui-ci la ramène chez lui, selon le droit qu'il avait sur elle[1420]. Quant à Mégéthios, collecteur d'impôts dans la région d'Anastasioupolis au 6e siècle, il récupère facilement ses paysans réfugiés au monastère de Théodore de Sykéôn en promettant leur absolution[1421].

La pratique est approuvée dans les monastères qui posaient un plus grand accent sur la vie spirituelle. Les monastères syriaques par exemple considéraient souvent les postulants esclaves, les voleurs, ou ceux qui arrivaient après une querelle avec leurs femmes plus difficiles à être éduqués, en les traitant en conséquence[1422]. Selon les *Canons* attribués à Marutha de Maïpherqat, un esclave ne peut devenir moine sans l'accord de son maître[1423]. Les *Canons* du catholicos Īšōʿ Bar Nūn ajoutent que le monastère doit payer le prix de l'esclave, si celui-ci était trouvé par son maître. Et si le maître voulait le reprendre en esclavage, il avait le droit de le faire, même si l'esclave avait déjà été tonsuré[1424].

Par rapport à cette coutume, Basile de Césarée et Justinien indiquent une deuxième ligne, en donnant aux esclaves plus de chances de rejoindre les communautés monastiques. Selon le premier, si le maître est méchant et oblige l'esclave à violer la loi chrétienne, l'higoumène pouvait recevoir le postulant « en acceptant, pour plaire à Dieu, les attaques lancées à cause de lui »[1425]. Les *Novelles* de Justinien analysent le cas plutôt en fonction de l'état moral de l'esclave. Lorsque celui-ci se réfugie dans un monastère à cause de ses vols ou de ses crimes, si son maître pouvait prouver, pendant le noviciat, la mauvaise vie de celui-ci et l'intention de tromper la confiance de la communauté par des faux vœux, l'higoumène devait rendre l'esclave à son maître, avec les éventuels biens qu'il aurait pu avoir volés à son propriétaire. Par contre, si l'esclave prouve qu'il avait eu une vie vertueuse et un comportement obéissant, il pouvait

1417 VALENTINIEN III, *Novelles*, 35, 1, 3 ; *Concile de Chalcédoine, Canons*, 4, p. 73.
1418 VALENTINIEN III, *Novelles*, 35, 1, 3 ; *Canons des apôtres*, 82, p. 49-50.
1419 JUSTINIEN, *Novelles*, éd. Z. VON LINGENTHAL, I, p. XII : *δέον διὰ παντὸς ἐρευνᾶσθαι τοὺς πρόσφυγας ὧν ἂν ὦσι, καὶ μηνύεσθαι παρευθὺ τοὺς κυρίους αὐτῶν ἐπανελέσθαι αὐτούς*, trad. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale…*, p. 335 : « Il faut minutieusement examiner les réfugiés pour savoir à qui ils appartiennent, et avertir aussitôt leurs maîtres de les retirer. »
1420 THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, 9, 12, I (SC 234), p. 426-431.
1421 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 147-148, I, p. 116-117, trad. II, p. 121-122.
1422 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 20, PO 82 (17.1), p. 278.
1423 PSEUDO-MARUTHA DE MAÏPHERQAT, *Canons*, 54, I, p. 99, trad. II, p. 83.24-25.
1424 ĪŠŌʿ BAR NŪN, *Canons*, 1.72, p. 198-199 ; 2.6, p. 198.
1425 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, *PG* 31, 948C, trad. p. 77.

rester au monastère. De toute façon, après le noviciat et la profession monastique, l'esclave devenu moine était considéré comme un homme libre et était acquitté de sa mauvaise vie[1426].

Dans la pratique, ce droit d'asile accordé aux monastères était utilisé avec difficulté, les higoumènes comprenant la situation parfois délicate qui intervenait dans ces circonstances entre le monastère et le maître de l'esclave. Callinicos nous raconte un tel conflit entre Hypatios et l'ex-consul Monaxios au sujet de quatre esclaves réfugiés au monastère. Grâce à ses qualités spirituelles, l'higoumène sort vainqueur de cette querelle, mais il s'agit probablement d'un cas isolé[1427]. Par ailleurs, nous nous demandons si ces esclaves ainsi arrivés au monastère bénéficiaient toujours du statut d'homme libre, ou bien ils restaient dans la catégorie des serviteurs ou des subordonnés.

Ces deux attitudes en opposition se confrontent à travers toute l'histoire byzantine. En Palestine du 8e siècle, Jean Damascène critique les communautés des moines messaliens qui recevaient rapidement les esclaves fugitifs, signe que la coutume locale imposait une attitude contraire[1428]. Pour prévenir la fuite des esclaves, mais aussi pour réduire le pouvoir croissant des monastères, les dispositions de Justinien sont abrogées par Léon VI[1429]. L'esclave devenu moine, prêtre ou évêque à l'insu de son maître est obligé de revenir à son statut ancien. Constantin VII promulgue une *Novelle* similaire[1430]. La disposition reste toujours en vigueur pendant l'existence de l'Empire[1431]. Un bon exemple est donné au début du 10e siècle par le jeune Michel Maléïnos, attentivement questionné à ce sujet à son arrivée au monastère. Lorsqu'il demande l'habit monastique, l'une des premières questions que le moine saint Jean Élatitès lui pose se réfère à son état social et à une éventuelle condition d'esclave. L'interdiction de recevoir des esclaves reste donc implicite[1432]. Au début du 15e siècle, le *typikon* de Nil Damilas interdit la présence dans un monastère d'un esclave sans l'accord de son maître, même pour une seule nuit. Le texte

---

1426 JUSTINIEN, *Novelles*, 5, 2 ; 123, 35. Sur l'esclavage à l'époque de Justinien voir M. MALLUSO, *La schiavitù nell'età giustinianea. Disciplina giuridica e rilevanza sociale* (Esclavage et dépendance), Besançon 2000, notamment p. 196-214.

1427 *Vie d'Hypatios*, 21, p. 134-139.

1428 JEAN DAMASCÈNE, *Sur les hérésies*, 80.83-84, p. 45 : *δούλους δὲ δεσποτῶν ἀποδιδράσκοντας ἑτοίμως παραδέχονται.*

1429 LÉON VI, *Novelles*, 9-11, p. 42-49.

1430 ZEPOS, *JGR*, I, *Coll III*, 13, p. 238-239.

1431 *Epanagoge aucta*, 7, 11, p. 70 ; JEAN DE CHYPRE, *Réponses canoniques*, p. 416 ; MATTHIEU BLASTARÈS, *Syntagma*, Δ, 11, *PG* 144, 1253C-1257A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, VI, p. 235-237 ; CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, *Hexabible*, 1, 14, 19, p. 83-84.

1432 *Vie de Michel Maléïnos*, 6, p. 553, trad. p. 46 : « Le vieillard, voyant les ornements de sa personne et remarquant son jeune âge s'informa : 'Qui es-tu et d'où viens-tu, dit-il, et quelle est ton affliction puisque je te vois tant oppressé par les larmes ?' Comme il lui répondit qu'il n'avait pas d'autre affliction que le souci de savoir comment il pourrait être sauvé, le vieillard lui dit de nouveau : 'N'es-tu pas l'esclave de quelqu'un, ou n'est-ce pas à cause de quelque malheur inattendu que tu es dans l'affliction des larmes et te tourmentes ? D'où te viennent ces vêtements et ton compagnon ?' »

invoque, d'une part, la législation canonique, d'autre part, le conflit créé par ce geste entre le monastère et le maître de l'esclave[1433].

En revanche, une décision synodale prise en 1059 sous le patriarche Constantin III Lichoudès considère normale l'acceptation des esclaves meurtriers, signe que le droit d'asile continue à être pratiqué. L'Église utilise ces esclaves selon son propre intérêt : elle les condamne « à la servitude perpétuelle en les vendant à des établissements religieux pour que, n'ayant point d'espoir de recouvrer la liberté, ils gardent la conscience de leurs crimes et en fassent pénitence »[1434]. En exploitant un principe à la base religieux, les communautés monastiques ont su tirer aussi un bénéfice économique : les esclaves sont reçus non seulement pour respecter leur dignité humaine et pour être orientés vers une vraie pénitence, mais également pour être utilisés pour l'intérêt immédiat de l'Église. La pratique reste bien sûr en opposition avec la rhétorique monastique qui condamne l'esclavage à l'intérieur de la communauté[1435].

Les eunuques

Comme dans le cas des enfants et des jeunes, les monastères byzantins se partagent en deux grandes catégories lorsque l'on étudie la réception des eunuques. Certains couvents s'opposent à cette pratique. En règle générale, ceux qui n'acceptaient pas les jeunes ne recevaient non plus les eunuques. En revanche, dans beaucoup de monastères leur présence est tout à fait normale. Par ailleurs, il y avait à Byzance des communautés monastiques fondées spécialement pour les accueillir[1436].

Le premier courant a comme principale source le traitement appliqué aux eunuques dans les laures palestiniennes des 5e-6e siècles. Leur présence n'est pas agréée par Euthyme, et lorsqu'il accepte l'eunuque Gabriel dans sa communauté à cause d'une demande divine, il l'oblige à rester dans une cellule isolée, en solitude, pour vingt-cinq ans[1437]. Quant à Sabas, sa *Vie* mentionne qu'il « lui déplaisait extrêmement de voir un visage féminin en aucun de ses

1433 *Typikon de Nil Damilas*, [5], p. 99-100, trad. p. 1470.
1434 GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 887, p. 376.
1435 *Typikon du mont Saint-Auxence*, 2, p. 773, trad. p. 1218.
1436 Sur les moines eunuques à Byzance voir R. GUILLAND, « Les eunuques dans l'empire byzantin. Étude de titulature et de prosopographie byzantine », *EB* 1, 1943, p. 197-238, ici p. 202-205 ; S. TOUGHER, « 'The Angelic Life': monasteries for eunuchs », dans E. JEFFREYS (éd.), *Byzantine Style, Religion and Civilisation. In Honor of Sir Steven Runciman*, Cambridge 2006, p. 238-252 ; G. SIDÉRIS, « Une société de ville capitale : les eunuques dans la Constantinople byzantine (IVe-XIIe siècle) », dans *Les villes capitales au Moyen Âge* (Histoire ancienne et médiévale 87), Paris 2006, p. 243-274 ; K.M. RINGROSE, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago / Londres 2009, p. 111-127 ; CH. MESSIS, *Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire* (DB 14), Paris 2014, p. 111-115.
1437 *Vie d'Euthyme*, 16, p. 25.17-26.4, trad. p. 79 ; 28, 45.16-18, trad. p. 99 ; 31, p. 50.5-6, trad. p. 104 ; *Vie de Cyriaque*, 3, p. 224.23-27, trad. p. 41.

monastères »[1438]. Lorsque les eunuques d'Anicia Juliana arrivent en Palestine avec beaucoup d'argent, après la mort de celle-ci, Sabas leur indique le couvent de Théodose, où ils se forment dans la discipline ascétique avant d'organiser leur propre monastère[1439]. Cette attitude reste constante au fil du temps pour le monachisme palestinien d'influence sabaïtique[1440].

À Byzance, la tradition est reprise dans plusieurs centres monastiques. Paul de Latros l'impose pour sa communauté[1441]. Au mont Athos, la présence des eunuques est interdite selon certains documents de la fin du 10e siècle[1442], ce qui exprime la victoire, sur cet aspect, de l'ancienne tradition anachorétique du lieu face aux moines constantinopolitains. En mai 1083, Alexis Ier Comnène réaffirme cette réglementation[1443], mais en juillet 1089, il impose aux moines athonites de recevoir l'eunuque Syméon et trois jeunes disciples imberbes, qui avaient auparavant été chassés par la communauté monastique. Le document signale que le cas est une exception[1444] : Syméon, ancien grand drongaire, était bien-connu par l'empereur, qui l'avait utilisé dans une mission diplomatique en 1078[1445]. L'interdiction appliquée aux eunuques et les imberbes est réaffirmée par le patriarche Nicolas III Grammatikos et l'empereur Manuel II Paléologue[1446].

Aux 11e-12e siècles, les eunuques n'étaient acceptés dans le monastère de Grégoire Pakourianos[1447], à Patmos[1448], ou dans le couvent de Phobéros[1449], tandis que dans la première moitié du 11e siècle, sous la pression d'une part de sa communauté, Lazare de Galèsion avait collecté les eunuques du monastère de la Sainte Résurrection et les avait envoyés dans celui du *Christ Sauveur*, aux pieds de la montagne[1450]. Concernant le monastère de la Théotokos Kosmosôteira, en règle générale les eunuques n'étaient pas admis, sauf dans le cas où ils apportaient des dons importants à l'entrée au couvent[1451].

1438 *Vie de Sabas*, 7, p. 91.15-27, trad. p. 19 ; 29, p. 113-114, trad. p. 40. Voir à ce sujet PATRICH, *Sabas*…, p. 263-264.
1439 *Vie de Sabas*, 69, p. 171.6-25, trad. p. 99-100. Sur Anicia Juliana voir *PLRE* II, Juliana 3, p. 635-636.
1440 *Typikon de Saint-Sabas*, p. 168.4, trad. [1], p. 1316.
1441 *Éloge de Paul le Jeune*, 48, p. 133, trad. [9], p. 141.
1442 *Typikon de Lavra*, p. 118, trad. [48], p. 263 ; *Typikon de Tzimiskès*, 16, p. 212, trad. p. 238 ; *Typikon de Constantin IX Monomaque*, 1, p. 226, trad. p. 285.
1443 DÖLGER, WIRTH, *Regesten*, II, no 1087b [1089], p. 97.
1444 DÖLGER, WIRTH, *Regesten*, II, no 1153b [1090], p. 123 ; *Actes de Xénophon*, 1, l.175, p. 74. Voir R. MORRIS, « Symeon the Sanctified and the Re-Foundation of Xenophon », *BMGS* 33, 2009, p. 133-147.
1445 NICÉPHORE BRYÉNNIOS, *Histoire*, p. 295.
1446 GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, no 975 et 983, p. 432-433 et 444 ; *Typikon de Manuel II Paléologue*, 13, p. 260, trad. p. 1621.
1447 *Typikon de Pakourianos*, 17, p. 85-88.
1448 *Hypotypôsis de Patmos*, 10, p. 65, trad. p. 583.
1449 *Typikon de Phobéros*, 58, p. 77-83, trad. anglaise p. 939-943, trad. française p. 209-211.
1450 *Vie de Lazare de Galèsion*, 100, p. 539, trad. p. 189.
1451 *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 3, p. 21, trad. p. 800 ; 55, p. 47, trad. p. 824.

En revanche, un bon nombre de monastères cénobitiques acceptaient la présence des eunuques. En Palestine, nous avons déjà mentionné la communauté de Théodose le Cénobiarque. Vers 543, un eunuque Jean était higoumène du monastère de Martyrios, dans la banlieue de Jérusalem, avant de devenir supérieur de l'église Sainte-Marie-la-Neuve de Jérusalem[1452]. Le *Pré spirituel*, l'ouvrage de Jean Moschos, nous donne plusieurs exemples d'eunuques moines de Palestine et d'Égypte : l'abba Cosmas l'eunuque du monastère de Phara, « un moine authentique, orthodoxe, plein de ferveur » ; Théodore, l'anachorète dans la région du Jourdain, qui fait couler de l'eau douce dans la mer ; Jean, higoumène d'un monastère près d'Alexandrie[1453].

À Constantinople et dans les environs, les eunuques étaient reçus dans beaucoup de monastères. Certains hauts dignitaires eunuques obligés de prendre l'habit ou retirés de leur propre gré sont des cas bien connus. Ainsi, le futur patriarche Ignace commence sa carrière comme moine eunuque, pour devenir plus tard prêtre et higoumène[1454]. L'eunuque Constantin le Paphlagonien est tonsuré dans le monastère du patriarche Tarasios, à Constantinople, pendant le règne de Léon VI[1455]. Son accusateur, l'eunuque Samonas est obligé aussi de se retirer en 911 dans le monastère de Psamathia, puis dans celui de Martinakios[1456]. À Stoudios, les eunuques trouvaient la porte ouverte. Syméon le Nouveau Théologien, probablement un d'entre eux, y entre à la fin du 10e siècle[1457], tandis que l'eunuque Nicéphore, dignitaire à la cour, s'y retire en 1035, après un tremblement de terre[1458]. Dans la même période, l'eunuque Jean l'Orphanotrope est obligé de se retirer dans un monastère[1459]. À Saint-Mamas, Syméon le Nouveau Théologien reçoit l'eunuque Arsène, son futur successeur[1460].

Sans nous donner des informations exactes, l'hagiographie nous offre d'autres nombreux exemples d'eunuques moines, signe que la pratique était souvent acceptée. Au 5e siècle, sept eunuques d'Athanasia, une riche femme devenue moniale dans le couvent de Matrone, sont envoyés dans un monastère de la capitale[1461]. Le tombeau de Luc le Jeune est découvert par un moine eunuque originaire de Paphlagonie six mois après la mort du saint[1462]. Selon la *Vie* de

---

1452 *Vie de Sabas*, 86, p. 193.17-19, trad. p. 124.

1453 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 40, *PG* 87/3, 2892C, trad. p. 56 ; 173, *PG* 87/3, 3012B, trad. p. 181 ; 184, *PG* 87/3, 3056-3057, trad. p. 193-196. Cf. TOUGHER, « 'The Angelic Life'… », p. 239-240.

1454 *Vie d'Ignace de Constantinople*, 3, p. 6-7 ; 9-12, p. 12-17.

1455 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, Léon le Philosophe, 32, p. 190, trad. p. 160 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 271.

1456 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, Léon le Philosophe, 32, p. 191, trad. p. 161 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 339 ; SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, 133, 61, p. 293.

1457 Voir analyse des textes qui plaident pro ou contre la qualité d'eunuque de Syméon le Nouveau Théologien dans MESSIS, *Les eunuques à Byzance…*, p. 144-148.

1458 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, Michel le Paphlagonien, 8, p. 398, trad. p. 330.

1459 JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, Romain Argyros, 1, p. 375, trad. p. 311.

1460 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 45, p. 58-59.

1461 *Vie de Matrone*, 47, p. 811, trad. p. 61.

1462 *Vie de Luc le Jeune*, 66, p. 110-111.

Thomaïs de Lesbos, dans un autre monastère de Constantinople, un moine eunuque est guéri par l'intervention de la sainte[1463]. Dans le cas des femmes déguisées en hommes, elles sont reçues à cause de leur ressemblance avec les eunuques. Nous pouvons considérer que tous les monastères mentionnés dans ces textes acceptaient les eunuques. Ainsi, Marie - Marinos est souvent envoyée comme *apocrisiaire* par son couvent, selon la recommandation d'une *Novelle* de Justinien[1464] ; parmi les trois cents moines du monastère de Bassianos à Constantinople, Matrone peut facilement se cacher comme eunuque[1465] ; Anne - Euphémianos est reçue à la fin du 8e siècle comme eunuque dans un monastère d'hommes sur le mont Olympe[1466].

Les eunuques sont non seulement acceptés aux monastères, mais à Byzance il y a aussi des monastères fondés et habités par eux, ou mis spécialement à leur disposition. Dans le désert de Judée, un monastère fondé en 473 est occupé vers 528-530 par les eunuques d'Anicia Juliana, déjà mentionnés. Le couvent, organisé par Eutrope, sera nommé en conséquence « des Eunuques », étant mentionné par Paul Helladikos et Jean Moschos[1467]. Dans la région de la capitale, vers 460, le préposite Gratissimos construit le monastère de Saint Cyriaque, en se retirant là-bas comme moine[1468]. Le monastère de Kathara (ou des Katharoi), localisé par R. Janin en Bithynie, est bâti par l'eunuque Narsès sous Justin II (565-578)[1469]. Un monastère « des Eunuques » existait au 8e siècle sur le mont Olympe, car Antoine le Jeune y reste pour une certaine période de temps[1470]. Selon la *Vie* d'Eustrate, le monastère des Agaures situé dans la même région aurait été fondé par un eunuque et aurait reçu des eunuques dans sa communauté[1471]. Constantin de Paphlagonie, devenu le *parakoimomène* de l'empereur Léon VI, organise un autre monastère des eunuques à Nosiai, dans la région de Chalcédoine, avec le soutien financier de l'empereur[1472]. Le même Léon VI est considéré comme le fondateur du monastère Saint Lazare à Constantinople, affecté également aux eunuques[1473]. Selon la *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien, un monastère est bâti dans la banlieue de la capitale par

1463 *Vie de Thomaïs de Lesbos*, 11, p. 238, trad. p. 310-311.
1464 *Vie de Marie – Marinos (gr.)*, 8, p. 89, trad. 96 ; JUSTINIEN, *Novelles*, 133, 5, p. 672, trad. p. 256.
1465 *Vie de Matrone*, 4, p. 792, trad. p. 22-23.
1466 *Vie d'Anne - Euphémianos*, 176.
1467 *Vie de Sabas*, 69, p. 171.6-25, trad. p. 99-100 ; JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 135-138, *PG* 87/3, 2997-3001, trad. p. 146-148 ; PAUL HELLADIKOS, *Lettre*, p. 20-21 ; *Typikon de Phobéros*, 58, p. 80.18-23, trad. p. 941, trad. française p. 210.
1468 THÉODORE LE LECTEUR, *Histoire ecclésiastique*, 384, p. 108.29-32 ; THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 5955, p. 113, trad. p. 175 ; *PLRE* II, Gratissimus, p. 519.
1469 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6063, p. 243-244, trad. p. 360 et n. 2 ; JANIN, *Grands centres*, p. 158-160 ; *PLRE* III, Narses 4, p. 930-931.
1470 *Vie d'Antoine le Jeune* B, p. 212.5-12 et n. 2 ; JANIN, *Grands centres*, p. 149.
1471 *Vie d'Eustrate des Agaures*, 6, p. 370 ; JANIN, *Grands centres*, p. 143-134.
1472 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 376.20-21 ; PSEUDO-SYMÉON MAGISTRE, *Histoire*, p. 713-715 ; JANIN, *Grands centres*, p. 59.
1473 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 364-365 ; PSEUDO-SYMÉON MAGISTRE, *Histoire*, p. 704 ; LÉON LE GRAMMAIRIEN, *Chronographie*, p. 274 ; JANIN, *Constantinople*, p. 298-300.

l'eunuque Jean et son ami Philothée[1474]. Selon la règle imposée en 1077 par Michel Attaliates, les moines de son fondation devaient être tous eunuques. Il donne une explication claire pour son choix : d'une part il envisage une vie sans passions et conflits entre les moines, d'autre part il veut garder ses moines loin des dangers de la ville urbaine[1475]. Pour finir, un autre monastère d'eunuques est attesté par Théophilacte d'Ohrid à la fin du 11e siècle ou au début du 12e siècle dans la région de Thessalonique, fondé par Syméon, « moine fameux, agréable, charmant et prudent », identifié en général avec le deuxième fondateur de Xénophon, Syméon[1476].

La coexistence de ces deux tendances en ce qui concerne les eunuques ne doit pas surprendre. Comme dans le cas des enfants et des jeunes, une uniformité monastique est difficile à être envisagée à Byzance. Certains centres monastiques essaient de garder l'interdiction pour les eunuques, en suivant l'ancienne tradition des laures palestiniennes. Mais le plus souvent, les monastères suivent les conventions sociales, en accordant aux eunuques une place normale dans leurs communautés.

Les pauvres et les riches

Même si en général les pauvres sont facilement reçus, il y avait certains monastères dans lesquels ils rencontraient des difficultés réelles pour être admis. Une première catégorie est représentée par les communautés de tendance plus ascétique, parfois sous l'influence des laures palestiniennes. Le cas typique est celui de Patmos où, selon l'*hypotypôsis* de Christodoulos, le candidat devait montrer avec exactitude le contexte social de sa vie. Si les dettes, la pauvreté, l'oisiveté ou la famille nombreuse constituaient les causes de son option pour la vie monastique, le candidat était rejeté[1477]. Un second cas provient des monastères fondés ou aidés par les aristocratiques, où le critère social jouait un certain rôle dans le processus d'admission. Ainsi, Luc de Messine choisit au milieu du 12e siècle ses disciples avec le but précis de construire une communauté modèle. Le *typikon* du monastère du Saint-Sauveur mentionne qu'il avait cherché premièrement des frères pieux, habitués des choses divines et qui connaissaient les Saintes Écritures et la psalmodie liturgique ; puis il avait encouragé les scribes, les calligraphes et les professeurs dans les sciences profanes à venir chez lui ; enfin, il avait accepté des frères avec différentes aptitudes, nécessaires pour les activités pratiques de la communauté[1478]. En recevant les postulants, Luc a su les trier, pour donner à sa congrégation la fonctionnalité désirée.

1474 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 145, p. 214-215.
1475 *Diataxis de Michel Attaliate*, p. 64-65, trad. [30], p. 348-349.
1476 THÉOPHILACTE D'OHRID, « Apologie de l'eunuchisme », dans ID., *Discours*, p. 287-331, ici p. 328-329.
1477 *Hypotypôsis de Patmos*, 26, p. 78, trad. p. 592.
1478 *Typikon du Saint-Sauveur de Messine*, 5-6, p. 124-125, trad. p. 644-645.

La situation inverse, où les riches ne sont pas si facilement admis dans les communautés, est également rencontrée. Hilaria, présentée par l'hagiographe comme fille de l'empereur Zénon, hésite d'entrer dans un couvent à Constantinople en pensant qu'elle sera rapidement reconnue et refusée à cause de sa condition sociale[1479]. À la fin du 6e siècle, dans la communauté syro-orientale de Dadīšō', les personnes bien éduquées et de bonne famille n'étaient pas reçues, « à cause des difficultés du lieu »[1480]. Au 9e siècle, le patrice Pétronas, frère de l'impératrice Théodora, demande l'habit après la guérison d'une maladie grave, mais Antoine le Jeune lui recommande de servir Dieu dans le monde[1481]. Euthyme, le deuxième higoumène d'Iviron, refusait l'admission des gens riches qui pensaient qu'ils puissent recevoir la tonsure à cause de leur argent. Son geste était provoqué, d'une part, par la difficulté de transformer la vie spirituelle de ces hommes, d'autre part par le désir de garder l'égalité entre les frères et de ne pas leur donner des motifs de critique ou d'oisiveté[1482]. Il ne faut pas également exclure l'intérêt d'avoir des gens puissants dans le monde, qui pouvaient soutenir la vie économique du monastère. Par contre, l'hagiographe évoque la préférence du saint pour les gens simples, qui acceptaient plus facilement la discipline monastique.

Pour les jeunes provenant de l'aristocratie, plus que dans le cas des pauvres, l'higoumène cherche un accord de la famille. Lorsque Syméon le Nouveau Théologien arrive à quatorze ans à Stoudios en demandant l'entrée au monastère, son maître spirituel n'en consent pas, par contre, il lui recommande d'attendre l'âge propice. Néanmoins, à Stoudios les jeunes étaient normalement reçus à cet âge. On suppose donc que la vraie motivation du refus fut le statut social du jeune, déjà *spatharocubiculaire* à la cour[1483]. La même situation est rencontrée dans le cas du jeune Nicolas, le futur higoumène du monastère de la Belle Source, élevé à Constantinople par son oncle, haut dignitaire à la cour impériale. Lorsque Nicolas abandonne la carrière laïque envisagée par sa famille et gagne dans une nuit le monastère de Stoudios, demandant immédiatement l'habit monastique, l'higoumène l'oblige à revenir dans le monde[1484]. On constate une forte pression de la condition sociale, tout à fait normale à cette époque.

1479 *Vie d'Hilaria – Hilarion*, p. 70.
1480 *Règles de Dadīšō'*, 11, p. 170.
1481 *Vie d'Antoine le Jeune* (*BHG* 142 Addit.), 11, p. 216-217 ; 18, p. 221-222.
1482 *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, p. 54, 118 : « Alors [le père] leur disait : 'Excuse-nous de ne pouvoir vous donner la tonsure ; vous êtes des hommes célèbres et nous, nous sommes des gens pauvres et inconnus. Quand vous aurez donné de l'argent à l'église, vous voudrez vous reposer, on ne pourra vous le permettre, et cela vous fâchera. Et puis, comme tous les frères travaillent durement, ils s'indigneraient si certains étaient oisifs.' »
1483 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 4, p. 6-7.
1484 MICHEL PSELLOS, *Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source*, p. 45-46, l.342-361.

7.1.3. Renoncement aux biens et dons à l'entrée

Dans un apophtegme bien connu, Antoine donne un conseil inattendu à un novice qui avait gardé une partie de ses biens pour son propre usage : « Si tu veux devenir moine, va dans tel village, achète de la viande, mets-la sur ton corps nu, puis reviens ici ». Et lorsque le frère revient chez le vieillard avec tout son corps lacéré par les chiens et les oiseaux, le grand ascète lui dit : « Ceux qui renoncent au monde et veulent garder des richesses, sont déchirés ainsi par les démons qui les combattent »[1485].

Ce texte exprime bien la pensée des premiers moines égyptiens retirés dans le désert en ce qui concerne la possession de biens. Sous leur influence, le renoncement aux biens est devenu une condition obligatoire pour l'entrée au monastère. Le modèle des anciens ascètes urbains, qui vivaient souvent dans leurs maisons est peu à peu oublié. « Si on ne renonce pas à toutes les choses du monde, on ne peut pas devenir moine », dit Macaire dans un autre apophtegme[1486], tandis que dans le même milieu, un frère qui avait gardé cent pièces de monnaie est renvoyé dans le monde, trois fois consécutives, avec les mots : « Va, renonce au monde, puis viens demeurer dans ta cellule »[1487]. Dans les communautés cénobitiques de Pacôme[1488], Basile de Césarée[1489] ou Schenoute d'Atripé[1490], la renonciation à tous les biens personnels est déjà une règle imposée aux candidats. Dans l'hagiographie, les exemples sont également nombreux. Selon Théodore de Cyr, Publius, un riche homme issu du milieu sénatorial, vend tous ses biens hérités de ses parents avant de partir au monastère, c'est-à-dire « sa maison, ses terres, ses troupeaux, sa garde-robe, sa vaisselle d'argent et de bronze et tout ce qu'il pouvait avoir encore »[1491]. Cette ligne de conduite est reprise tout au long de l'histoire du monachisme. Le droit canonique et civil et les *typika* l'incorporent parmi les réglementations pour les moines[1492].

1485 *Apophtegmes Alph.*, Antoine 20, *PG* 65, 81C-D, trad. p. 18.

1486 *Apophtegmes Alph.*, Macaire 2, *PG* 65, 260D, trad. p. 174.

1487 *Apophtegmes* NAU, 17, *ROC* 12, 1907, p. 54-57.

1488 *Règle de Pacôme*, *Praecepta*, 49, p. 25, trad. p. 23.

1489 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 8-9, *PG* 31, 933D-944B, trad. p. 68-74 ; ID., *Petites règles*, 85, *PG* 31, 1144A, trad. p. 221 : « Celui qui prétend donc avoir quelque chose en propre s'exclut lui-même de l'Église de Dieu et de la charité du Seigneur, lui qui, dans ses paroles et dans ces actes apprend à donner sa vie pour ses amis, et non pas seulement les biens extérieurs. »

1490 SCHENOUTE, *Canons*, 243, p. 190-191 ; 464, p. 292-293 ; BESA, *Lettres et sermons*, 31, 1, 2-3 ; 32, 8, 1-2, p. 104-105 ; 111, trad. p. 101 ; 107-108.

1491 THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, 5, 1, I (SC 234), p. 328-331.

1492 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 38 = *Basiliques*, 4, 1, 9 ; *Synode prime-second de Constantinople*, *Canons*, 6, p. 457 : « Les moines ne doivent rien posséder en propre, et tous leurs biens doivent être adjugés au monastère » ; *Testament de Matthieu Ier de Constantinople*, [B12-13], p. 489, trad. 1646. Pour l'Occident voir *Règle du Maître*, 87, 12-24, II (SC 106), p. 356-359 ; *Règle de Benoît*, 58, II (SC 182), p. 630-633.

Distribution des biens avant l'entrée

Pour ceux qui possédaient des biens, la réalisation pratique de ce principe ascétique impliquait certains détails concrets. Selon la législation de Justinien, avant qu'il parte pour le monastère, le futur moine devait assurer à ses éventuels enfants un quart de ses biens, et à sa femme la dot initiale et les avantages prévus dans le contrat nuptial dans le cas de la mort du mari. Après l'entrée, le moine ne disposait plus de sa fortune, mais la partie qui revenait aux enfants pouvait être réclamée par ceux-ci même après la mort du leur père[1493]. Ces dispositions sont réaffirmées par Léon VI et par la jurisprudence ultérieure[1494].

Mais les moines riches gardaient parfois une partie de leurs biens. Dans la *Vie* d'Iôannikios, un moine très pieux nommé Thomas est prévenu par le grand ascète de sa mort imminente. Devant l'annonce, Thomas distribue tous ses biens aux pauvres, signe qu'il ne l'avait pas fait jusqu'à ce moment[1495]. Plus tard, l'un des conseils de Syméon le Nouveau Théologien adressés aux novices mentionnera : « Mieux vaut être pauvre, étranger et en avoir la réputation que de distribuer des richesses et de donner aux pauvres, lorsqu'on n'est que novice »[1496]. La distribution des biens à l'entrée au monastère n'est donc pas une règle si stricte et les moines gardaient une certaine liberté en ce qui concerne cet aspect. Ainsi, parmi les moines de cette catégorie, la *Vie* de Lazare de Galèsion nous donne l'exemple d'un certain Cosmas Politès, qui garde une part de son argent pour la distribuer aux pauvres[1497].

Parfois, les candidats riches gardent une partie de leur fortune pour servir aux futures fondations monastiques. Les cas de Théophane le Confesseur et Théodore Stoudite sont bien connus. De la même manière, après la mort de son père, Michel Maléïnos libère les esclaves et donne aux pauvres les biens mobiles de la fortune qui lui est revenue en héritage. En ce qui concerne les propriétés foncières, il les vend à son frère, peut-être pour les garder à l'intérieur de sa famille. Une moitié de l'argent obtenu parvient dans les mains de son maître spirituel, pour élargir le monastère et pour la distribuer aux moines et aux pauvres. La deuxième moitié est gardée. Michel achètera avec elle une propriété sur le mont Kyminas, où il bâtira son propre monastère[1498].

1493 JUSTINIEN, *Novelles*, 5, 5 ; 76 ; 123, 38 = *Basiliques*, 4, 1, 9.
1494 LÉON VI, *Novelles*, 5, p. 24-29 ; *Prochiron*, 24, 2, p. 172 ; CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, *Hexabible*, 5, 4, 2, p. 287.
1495 *Vie d'Iôannikios par Pierre*, 65, p. 427, trad. p. 333.
1496 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, I, 25, p. 54-55.
1497 *Vie de Lazare de Galèsion*, 193, p. 566, trad. p. 283-284.
1498 *Vie de Michel Maléïnos*, 11, p. 557-558.

Pour résoudre cette contradiction entre l'idéal de la pauvreté monastique et l'utilité de l'argent apporté par les débutants, Pallade nous donne un très bon exemple. Les frères Paësios et Isaïe choisissent deux modalités différentes de renoncer à leurs parts de biens : l'un donne tout aux églises, monastères et prisons, sans rien garder pour lui ; en restant en solitude, il gagnait son pain par le travail de ses mains ; en revanche, l'autre garde son argent, l'utilisant pour bâtir un monastère cénobitique, où il commence à aider les pauvres, les étrangers, les vieillards et les infirmes. Concernant ce cas, Pallade exprime une opinion équilibrée : les frères ont assuré leur place au paradis, car ils ont accompli, chacun de sa propre façon, la volonté de Dieu et les exigences de l'Évangile[1499].

Les biens obtenus après l'entrée au monastère

Si un moine était l'héritier de certains biens de sa famille, l'état monastique lui imposait le refus de l'héritage. Théodore de Sykéôn agit de cette façon à la mort de sa mère[1500]. Les textes canoniques s'expriment dans cette ligne : après leur entrée au monastère, les moines ne pouvaient plus s'occuper de leurs biens ou en disposer. S'ils ne respectaient pas la règle, ils auraient été punis et les biens confisqués par le monastère. Le synode prime-second ajoute en ce sens que les propriétés étaient vendues devant témoins et l'argent était distribué aux pauvres[1501].

Par ailleurs, Léon VI intervient avec une réglementation intéressante à ce sujet. Selon l'une des *Novelles*, le moine dispose de toute la liberté en ce qui concerne ses biens et le monastère n'a pas le pouvoir d'intervenir ; seulement dans le cas où le moine n'ait rien apporté à son entrée, un tiers de la nouvelle fortune reste dans le patrimoine de la communauté, tandis que les autres deux tiers peuvent être utilisés à son propre gré[1502]. S'agit-il d'un désir de sanctionner les abus ou de limiter le pouvoir des monastères ? Quelle que ce soit la réponse, la disposition sera reprise dans la législation byzantine ultérieure[1503].

La pratique est en accord avec ce dernier texte. Le moine Syméon, fils de Marie la Jeune, décide avec son frère de consacrer la fortune laissée par leurs parents à la construction d'un

1499 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 14, p. 58-62, trad. p. 93-95.

1500 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 33, I, p. 30, trad. II, p. 32.

1501 *Synode prime-second de Constantinople, Canons*, 6, p. 458 : « Si quelqu'un est convaincu de posséder une propriété, qui ne fut pas adjugée au monastère, et se rend ainsi esclave de la passion de posséder, la propriété sera reprise par l'higoumène ou par l'évêque et vendue devant témoins et l'argent sera distribué aux pauvres et indigents. »

1502 LÉON VI, *Novelles*, 5, p. 28-33 : « S'il est prouvé que quelqu'un, au moment où il a choisi la vie monastique, a consacré une partie de ses biens à l'Église, il pourra, en ce qui concerne les biens acquis postérieurement, décider librement et souverainement de la façon dont il entend disposer de l'ensemble. »

1503 *Epanagoge aucta*, 30, 4, p. 148 ; *Synopsis minor*, N, 39, p. 475 ; CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, *Hexabible*, 5, 4, 3, p. 287-288.

nouveau tombeau pour les reliques de sa mère et d'un couvent dans le village natal[1504]. En 1012, avec l'accord de son higoumène, le moine Théodoret de Lavra donne un petit monastère à Skyros au couvent de la Théotokos de Bouleutèria conduit par son neveu Athanase. Théodoret avait reçu ce monastère de la part de la nonne Glykéria suite aux pressions et « misères » de l'évêque du lieu[1505].

Dons à l'entrée

En règle générale, les dons (*ἀποταγαί*) ne sont pas exigés à l'entrée au monastère, mais ils sont acceptés. Le candidat offre ce don et le monastère a le pouvoir de l'utiliser selon son intérêt. Cette attitude est la plus répandue, mais elle est complétée avec deux autres coutumes. Selon la première, le monastère refuse d'une manière catégorique le don ou les biens apportés sont vendus et l'argent est distribué aux pauvres. À l'envers, l'attitude opposée est aussi possible : un don est demandé à l'entrée ou au moment de la tonsure monastique. La première coutume est rencontrée dans les monastères de tradition ascétique, la seconde, dans les couvents plus proches de l'esprit du monde[1506].

Refus du don

Selon Basil de Césarée, les présents que pourraient offrir les parents d'un jeune postulant ne doivent pas être acceptés[1507]. Selon Jean Cassien, les Tabennésiotes refusaient de recevoir de la part de tous les postulants l'argent qui « servirait pour les besoins du monastère »[1508]. Selon la *Vie* copte de Marie – Marinos, lorsque le père de la jeune fille essaie de s'intégrer dans une communauté cénobitique en apportant à l'higoumène deux cent pièces d'or, la réponse du supérieur est catégorique :

> *Les gens qui sont dans ce monastère n'ont bas besoin d'argent, car leur règle est de travailler de leurs mains pour vivre. Que si l'un d'eux tombe malade et s'affaiblit, les frères ont compassion de lui et le supportent du travail de leurs mains, pour gagner sa charité. Telle est la coutume de ce lieu saint. Cette montagne n'a pas besoin d'or, mon fils. Ce dont nous avons tous besoin, c'est le salut de nos âmes. Celui qui veille sur nous est fidèle et riche. Retourne plutôt dans le monde, où une foule de gens sont dans le besoin, eux, leurs femmes et leurs enfants, ayant faim et soif et étant nus. Distribue-leur*

1504 *Vie de Marie la Jeune*, 27, p. 702.
1505 *Actes de Lavra*, I, 16, p. 141-144.
1506 Sur les dons offerts à l'entrée au monastère voir E. HERMAN, « Regelung der Armut in den byzantinichen Klöstern », *OCP* 7, 1941, p. 406-460, p. 438-450 ; THOMAS, *Private Religious Foundations…,* p. 145, 183 et 207-208 ; I. KONIDARIS, *Το δίκαιον της μοναστηριακής περιουσίας από του 9ου μέχρι και του 12ου αιώνο*, Athènes 1979, p. 87-95 ; K. SMYRLIS, *La fortune des grands monastères byzantins (fin du Xe-milieu du XIVe siècle)* (TMM 21), Paris 2006, p. 136-138. Pour l'Occident voir J.H. LYNCH, *Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260: A Social, Economic, and Legal Study*, Columbus (Ohio) 1976.
1507 BASILE DE CÉSARÉE, *Petites règles*, 304, *PG* 31, 1300A-B, trad. p. 340-341.
1508 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 4, p. 126-127.

cet argent, puis reviens vers nous, et alors nous te recevrons avec joie, toi et ton jeune fils.[1509]

Au-delà de la tradition si stricte du lieu, on distingue le rôle pédagogique de ce discours. Il n'existe pas dans la version grecque ancienne, qui mentionne simplement la distribution de tous les biens aux pauvres avant l'entrée[1510]. Le fragment est ajouté dans le texte copte de la *Vie*, signe qu'une procédure opposée était également possible. Le refus du don est aussi rencontré dans d'autres communautés ascétiques de l'Orient, comme celle syro-orientale de Babaï au mont Izla, au début du 7e siècle. Selon sa règle, le nouveau moine n'avait aucune obligation envers la communauté, et même s'il apportait quelque chose, l'offrande était refusée[1511].

Cette ancienne tradition est rarement rencontrée à Byzance. Une référence singulière se trouve dans le *Testament* du patriarche Matthieu Ier de Constantinople, qui impose dans son couvent le refus des dons. L'argument invoqué concerne à la fois l'intérêt faible du donateur pour les exigences de la vie monastique et la distinction sociale générée par cette procédure au sein de la communauté[1512].

Acceptation du don

Plus souvent, le don est accepté, sans être imposé. Il est compris comme un signe visible du sacrifice que le candidat apporte pour sa nouvelle communauté. Un certain droit de l'Église sur la fortune ou une partie de la fortune de celui qui voulait devenir moine est ainsi sous-entendu. Selon Basile de Césarée, « celui qui renonce à toute propriété dans un tel but, ne peut cependant pas agir avec mépris vis-à-vis de ses biens. Il doit au contraire en prendre scrupuleusement soin, parce qu'ils sont désormais consacrés au Seigneur »[1513]. La consécration monastique implique donc la consécration des biens à la communauté où le candidat voulait s'intégrer.

Ainsi, au 4e siècle, le don d'Épiphane de Chypre pour l'entrée de sa sœur dans le monastère de Bérénice est de mille *nomismata*. Pour lui-même, Épiphane garde quarante pièces, avec le but précis d'acheter des livres spirituels, tandis que le reste est donné aux pauvres[1514]. Probablement dans la même période, un solitaire égyptien s'adresse à un certain prêtre en le sollicitant à donner l'habit monastique à son disciple Dios, porteur du message.

1509 *Vie de Marie - Marinos (cop.)*, p. 139b-140a, trad. p. 148.
1510 Voir *Vie de Marie – Marinos (gr.)*, 4, p. 88, trad. p. 95.
1511 *Règle de Babaï*, 19, p. 182 : « It is not necessary that he takes the trouble after this to make a gift to the brothers ; and even if he has this ready, this shall not be accepted from him. »
1512 *Testament de Matthieu Ier de Constantinople*, [B15], p. 490-491, trad. 1647.
1513 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 9, *PG* 31, 941B, trad. p. 73.
1514 *Vie d'Épiphane de Chypre*, 8, *PG* 41, 33A.

Le texte, gardé sur un ostracon du monastère d'apa Phoibammon, mentionne qu'une dette antérieure du prêtre sera effacée à cette occasion[1515]. Euphrosyne d'Alexandrie offre cinq cent *nomismata* à son entrée au monastère[1516], tandis que la jeune fille d'un sénateur, qui reçoit l'habit monastique dans le désert de Juda, laisse au vieil ascète qui l'avait tonsurée trois cents *nomismata* pour son habit et pour deux livres, probablement l'Ancien et le Nouveau Testament[1517]. Au 8e siècle, Michel le Syncelle conduit sa mère et ses deux sœurs dans un monastère à Jérusalem auquel il consacre beaucoup de leurs propriétés. Puis il distribue ses biens aux pauvres, en gardant pour lui une petite somme d'argent, donnée à l'higoumène de Saint-Sabas à l'entrée, pour la distribuer selon les nécessités du monastère[1518].

À Byzance, le deuxième concile de Nicée réaffirme l'ancienne tradition selon laquelle toutes les admissions des candidats devaient être faites sans cadeaux préalables à l'higoumène ou à tout autre membre de la direction du monastère. La coutume entre aussi dans la législation civile[1519]. Les biens que le novice apportait à l'entrée ou que les parents donnaient en dot à leur enfant restaient la propriété du monastère selon la promesse du candidat, « que celui-ci reste ou quitte le monastère, à condition que l'higoumène n'ait rien à se reprocher pour le départ »[1520].

L'hagiographie nous présente plusieurs cas. Après la mort de son époux, Théodora de Thessalonique partage ses biens en trois parties : la première est donnée aux pauvres pour le repos de l'âme de son mari défunt, une deuxième partie de cent monnaies d'or est apportée à son entrée au monastère, le reste et trois servantes sont offertes seulement après sa tonsure[1521]. Les gens aisés arrivés à Iviron au temps de l'higoumène Euthyme, au début du 11e siècle, font aussi des dons importants. Parmi eux, un diacre « fils de gens illustres, qui avait donné au monastère une somme d'argent non négligeable »[1522] et Athanase P'eritureli et son fils, propriétaires d'un monastère à Karyès, pour lequel Iviron obtient 340 pièces d'or. Quant à Syméon le Nouveau Théologien, sa famille amène deux livres d'or (vers 144 *nomismata*) pour l'entrée de leur fils à Stoudios, dans la deuxième moitié du 10e siècle[1523]. Selon la *Vie* de Léontios de Jérusalem, un certain Anastase, devenu moine à Patmos, amène avec lui des livres

1515 *O.CrumST*, no 310, p. 83-84 = *O.Vind.Copt.*, no 287, trad. W.C. TILL, « Zu Crums Varia Coptica », *Le Muséon* 53, 1940, p. 111-122, ici p. 119.
1516 *Vie d'Euphrosyne*, 10, p. 200.
1517 B. FLUSIN, J. PARAMELLE, « De Syncletica in deserto Iordanis (*BHG* 1318w) », 11, *AB* 100, 1982, p. 313-314.
1518 *Vie de Michel le Syncelle*, 3, p. 48-51.
1519 *Peira*, 15, 15, p. 54.
1520 *Concile de Nicée II*, *Canons*, 19, p. 278-279.
1521 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 20, p. 104-106, trad. anglaise p. 181.
1522 *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, 51, p. 117 ; 54, p. 118 ; 57, p. 119.
1523 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 11, p. 18-19.

sacrés, icônes, et une grande somme d'argent, « en se consacrant lui-même et tout ce qu'il avait à Dieu »[1524].

Les *typika* monastiques attestent cette pratique. Selon Athanase de Lavra, les dons sont acceptés[1525]. Le *typikon* de la Théotokos Évergétis précise qu'il est interdit de demander des dons, « car il ne faut pas trafiquer la grâce de Dieu », mais ils étaient acceptés lorsque les candidats les apportaient de leur propre gré[1526]. Le texte sera souvent repris dans les *typika* ultérieurs[1527]. La *Diataxis* de Michel Attaliate ajoute que ces dons sont bienvenus lorsqu'il s'agit de « gens capables de rendre service à l'Église, ou de notaires, ou de secrétaires ». Les donations étaient ainsi utilisées en conformité avec l'intérêt immédiat du monastère : constructions, restaurations ou achats de terrains[1528]. Sans imposer des règles, Lazare de Galèsion accepte l'entrée libre au monastère, mais il ne refuse pas les dons et n'impose pas un renoncement total aux biens pour ceux qui ne le désirent pas[1529]. Selon le *typikon* de Machairas, le candidat apportait lui-même le don à l'autel le jour de sa tonsure, et s'il s'agissait d'un don immeuble ou animé, il amenait seulement le document de donation[1530].

Les exemples de dons faits à l'entrée sont nombreux dans les actes des grands monastères. Au 8e siècle, en Égypte, un certain Moïse donne à son entrée au monastère de Paul la somme de 20 sous pour être distribuée aux pauvres après sa mort[1531]. En 1012, grâce à son héritage consacré au monastère d'Iviron, un moine géorgien obtient le droit de mener une vie anachorétique[1532]. Au 13e siècle, au monastère de Lembos, les moines Maxime Planitès, Théodore Gordatos et Lucas Tzouroulos donnent des biens importants à l'occasion de leur tonsure[1533]. C'est aussi la procédure utilisée par Zoé Siropoulina à l'entrée au monastère de Néa Pétra, près de Volos[1534]. Au 14e siècle, Démétrios, fils de Nicolas Pechlambos, devient moine à

1524 *Vie de Léontios de Jérusalem*, 49, p. 88-89.
1525 *Typikon de Lavra*, p. 119, trad. [49], p. 263.
1526 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 37, p. 78-81 : « Ceux qu'on a jugé bon d'admettre, on ne les contraindra pas à verser une dot ou une offrande, car il ne faut pas trafiquer de la grâce de Dieu ou la vendre pour de l'argent … Mais si quelqu'un qui va être tondu décide de son plein gré d'offrir quelque chose, on l'acceptera. »
1527 *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 7, p. 42-43 ; *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 55, p. 47, trad. p. 823-824 ; *Typikon de Phobéros*, 53[A], p. 64-65, trad. p. 929-930 ; *Typikon de Saint-Mamas*, 5, p. 267, trad. p. 1000 ; 22, p. 279, trad. p. 1010 ; *Typikon d'Élegmoi*, 5, p. 726, trad. p. 1057 ; 22, p. 739, trad. p. 1067 ; *Typikon de Machairas*, 57-58, p. 29-30, trad. p. 1140-1141.
1528 *Diataxis de Michel Attaliate*, [28], p. 58-59 ; [30], p. 62-63.
1529 *Vie de Lazare de Galèsion*, 192, p. 566, trad. p. 282-283.
1530 *Typikon de Machairas*, 58, p. 29-30, trad. p. 1140.
1531 A. SCHILLER, *Ten Coptic Legal Texts*, New York 1932, p. 21, cf. E. WIPSZYCKA, « Le fonctionnement interne des monastères et des laures en Égypte du point de vue économique », *Journal of Juristic Papyrology* 31, 2001, p. 169-186, ici p.176.
1532 *Actes d'Iviron*, I, 17, p. 193-200.
1533 *Actes de Lembos*, 20, p. 67 ; 58, p.125-126 ; 69, p. 137.
1534 *Actes de la Théotokos Makrinitissa et Néa Pétra*, 27, p. 395. Sur Zoé Siropoulina voir *PLP* 27193.

Vatopédi avant sa mort, offrant au monastère deux terrains et une vigne en friche[1535], tandis que Michel Kalamitzènos et son fils Denys font don au même monastère et pour le même but quatre maisons à étage à Thessalonique[1536]. Au moment de leur entrée, en 1328 et 1329, Georges Kalampakès et Théodore Sarakenos font des importantes donations au monastère Saint-Jean-Prodrome de Serres[1537].

En acceptant les dons, les monastères essaient souvent de garder le sens spirituel de ces offrandes. L'attention est orientée principalement sur la conduite monastique de celui qui les amène, car les dons ne doivent pas lui procurer d'avantages à l'intérieur de la communauté. En ce qui concerne les supérieurs des monastères pacômiens de la fin du 4e siècle, ils désiraient surtout « que l'assurance de cette offrande ne le gonfle et qu'il ne daigne plus vivre à égalité avec des frères plus pauvres »[1538]. Selon Athanase de Lavra, si les dons conduisent au souhait de certains avantages, ils seront offerts aux pauvres[1539]. Le *typikon* de la Théotokos Évergétis critique la pensée répandue parmi les moines selon laquelle « celui qui a fait un versement vaut mieux que celui qui n'en a pas fait »[1540]. Il faut toujours garder l'égalité entre les membres de la communauté, car « la dot détruit l'obéissance et engendre quantité de discordes ». Pour cette raison, Michel Attaliate semble préférer les candidats de condition modeste, mais d'une conduite monastique correcte[1541]. Le *typikon* du Christ Pantocrator contient le même principe : il ne faut pas que les dons d'entrée créent une distinction entre les différentes catégories sociales des frères :

> *On ne demandera d'apotagè à personne, pour ne pas donner par ce moyen licence de recevoir au monastère n'importe qui, car la conduite de chacun, son degré d'instruction, son habileté dans les affaires et sa richesse en vertu seront mieux estimés que de l'or ou des présents quelconques, et tous les frères feront l'objet d'une égale considération.*[1542]

Des considérations de ce type sont également rencontrées dans d'autres *typika* : l'obéissance est plus importante que le don[1543] ; il ne faut pas que le candidat soit reçu à cause du don qu'il offre ou d'une influence extérieure[1544] ; celui qui avait apporté un don important doit se comporter comme il n'aurait apporté aucune contribution, respectant l'égalité et la règle

1535 *Actes de Vatopédi*, 43/XXI, I, p. 254.
1536 *Actes de Vatopédi*, II, 85, p. 176-179.
1537 *Actes du Prodrome, codex B*, A, 83, p. 158-159 ; 89, p. 164-165.
1538 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 4, p. 126-127.
1539 *Typikon de Lavra*, p. 119, trad. [49], p. 263.
1540 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 37, p. 80-81.
1541 *Diataxis de Michel Attaliate*, [28], p. 58-59.
1542 *Typikon du Christ Pantocrator*, [17], p. 60-61.
1543 *Typikon d'Areia*, M [10], p. 242, trad. p. 962 ; T [6], p. 247, trad. p. 966.
1544 *Typikon d'Athanase Ier de Constantinople*, 7, p. 1502.

commune[1545]. En outre, la règle d'Attaliate impose une qualité « morale » des dons : ceux des querelleurs, chicaneurs, prétentieux, déloyaux ou cruels n'étaient pas acceptés[1546].

Mais ce type de discours suggère que cette égalité parfaite des chances n'est pas toujours respectée et qu'il veut simplement combattre une pratique opposée bien répandue. Les dons offraient des privilèges aux aristocrates arrivés au monastère : ils bénéficiaient d'un logement spécial ou des serviteurs[1547]. Une stratification sociale à l'intérieur du monastère est toujours observée. Théodore Prodrome nous donne l'image d'une telle distinction : celui qui arrive au monastère avec dix livres d'or est traité d'une manière préférentielle par rapport à celui qui ne possède rien[1548]. Au 14e siècle, le *Testament* de Chariton de Kutlumus accepte que les Valaques qui voulaient devenir moines dans son monastère gardent une autonomie par rapport à la communauté s'ils apportent des dons importants, suffisants pour leur entretien. Dans ce cas, le monastère leur assurait une pension fixe, et les moines avaient le droit d'organiser leur vie selon leurs préférences[1549].

Un dernier aspect est lié à la possibilité de réclamer les dons apportés par ceux qui pensaient abandonner la vie monastique. Les textes normatifs veulent bien sûr éviter cette situation et mettent en garde les supérieurs. Jean Cassien avait déjà pensé que l'abandon du monastère est encore une raison pour refuser le don à l'entrée[1550]. Les principes invoqués par les *typika* byzantins sont simples : « ce qui a été consacré à Dieu une fois pour toutes ne peut être repris »[1551] et « c'est un sacrilège d'essayer de prendre comme sien le don que le moine a apporté à son entrée »[1552].

Imposition du don

Il y avait également le cas où le don était obligatoire. Nous avons déjà remarqué le lien étroit entre la consécration monastique et la consécration des dons au monastère. Parfois, cette correspondance est exprimée plus clairement. Dans l'un de ses canons monastiques, Schenoute

---

1545 *Typikon de Lips*, 14, p. 114, trad. p. 1269 ; *Typikon de Manuel II Paléologue*, 1, l. 14-15, p. 257, trad. p. 1618 ; 12, l. 68-70, p. 260, trad. p. 1621.

1546 *Diataxis de Michel Attaliate*, [28], p. 58-59.

1547 *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 55, p. 47, trad. p. 824 ; *Typikon de Saint-Mamas*, 26, p. 282, trad. p. 1012-1013.

1548 THÉODORE PRODROME, *Contre les higoumènes*, 94-191, p. 144, trad. p. 27.

1549 *Testament de Chariton de Kutlumus*, 30, p. 120, l. 119-122, trad. [B16], p. 1423.

1550 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 4, p. 126-127 : « Mais c'est aussi pour éviter que, si cette vanité l'empêche de descendre jusqu'à l'humilité du Christ et qu'il ne puisse persévérer sous la règle du monastère, il ne cherche, en le quittant une fois devenu tiède, à récupérer avec un esprit sacrilège et à exiger, non sans faire tort du monastère, ce que au début de son renoncement il y avait apporté, enflammé de ferveur spirituelle. »

1551 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 37, p. 80-81.

1552 *Typikon de Manuel II Paléologue*, 1, l. 15-20, p. 257-258, trad. p. 1618.

semble demander aux candidats qu'ils renoncent à leurs biens « en faveur de nos parents », c'est-à-dire « de notre communauté »[1553]. La même pensée est rencontrée dans les *Novelles* de Justinien et de Léon VI, qui imposent que toute la fortune des candidats arrive au monastère[1554]. Sans avoir de nombreuses situations concrètes, nous remarquons que, selon la règle d'Attaliate, le jour de la profession monastique les candidats étaient invités de verser dix *nomismata* pour « l'encens, la table des frères et le reste »[1555]. Dans d'autres cas, ils devaient payer au moins le cierge[1556]. En outre, même si Attaliate n'impose pas les dons à l'entrée, il y avait une exception notable. En affirmant que le monastère est réservé aux eunuques, le fondateur précise aussi que les hommes barbus qui appartenaient à sa famille, âgés de plus de cinquante ans, de mœurs irréprochables et qui apportent un bien foncier sont aussi reçus dans la communauté. Dans ce cas, le don devient en réalité une condition pour l'entrée[1557]. Lorsqu'un monastère était donné en *charisticariat*, les dots de l'entrée étaient gardées souvent par les *charisticaires*[1558], parfois grâce au droit donné d'une manière contractuelle par les propriétaires[1559]. Plus clairement, à l'arrivée au monastère de Sabas, Lazare de Galèsion est obligé de payer douze *nomismata*, règle en vigueur pour les novices et pour les moines étrangers. Après sa fuite dans le désert, lorsqu'il revient au monastère, l'higoumène l'accepte grâce à l'insistance d'archidiacre du monastère d'Euthyme, et après avoir payé encore douze *nomismata* « comme à la première entrée »[1560]. La même règle était valable en 1220 dans un monastère d'Épire, qui demandait 24 *nomismata* à l'entrée[1561].

On peut imaginer que cette liberté d'agir a conduit parfois à des abuses. Au temps du deuxième concile de Nicée, les excès des higoumènes étaient nombreux, car un canon exprime l'inquiétude des participants en ce qui concerne ce sujet :

> *La passion honteuse de l'amour de l'argent s'est tellement répandue parmi les chefs des églises et des monastères, que certains hommes et femmes parmi ceux qu'on estime pieux, oubliant le précepte de Dieu, se laissent induire en erreur et font payer à prix d'argent la réception des candidats à la vie cléricale ou à la vie monastique.*[1562]

1553 Cf. LAYTON, « Rules, Patterns, and the Exercise of Power… », p. 60 et n. 85.

1554 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 38, trad. II, p. 205 = *Basiliques*, 4, 1, 9 : « Si un individu de l'un ou de l'autre sexe choisit la vie monastique, et entre dans un monastère sans avoir d'enfants, nous ordonnons que ses biens appartiennent à ce monastère. » ; LÉON VI, *Novelles*, 5, p. 26-27 : « Une fois tonsuré, on ne doit plus leur permettre de faire un testament, mais toute leur fortune doit aller à l'Église dans laquelle ils ont reçu la tonsure. »

1555 *Diataxis de Michel Attaliate*, [28], p. 58-59.

1556 THÉODORE PRODROME, *Contre les higoumènes*, 97, p. 144, trad. p. 27.

1557 *Diataxis de Michel Attaliate*, [30], p. 64-65.

1558 DARROUZÈS, « Dossier sur le charisticariat », n° 6, p. 160.21-25, trad. p. 164 et n. 13..

1559 ZEPOS, *JGR*, I, p. 347 (*Coll.* IV, *Nov.* 37).

1560 *Vie de Lazare de Galèsion*, 16-17, p. 514, trad. p. 96-98.

1561 A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, « Συμβολή εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος », dans *Sbornik statej posvjaščennych počitatieljam akademiku i zaslužennomu professoru V. I. Lamanskomu*, Saint-Pétersbourg 1907, I, p. 227-250, ici p. 244. Cf. SMYRLIS, *La fortune des grands monastères byzantins…*, p. 137 et n. 310.

1562 *Concile de Nicée II*, *Canons*, 19, p. 277-278.

La *Vie* de Cyrille le Philéote mentionne également que le supérieur qui recevait de l'argent des postulants pour être admis dans le monastère pouvait être déposé[1563]. Dans la même période, l'empereur Alexis Comnène essaie de règlementer le problème, interdisant ce don[1564]. Mais la coutume reste en vigueur et les efforts législatifs n'arrivent pas à l'annihiler. Au 14e siècle, le patriarche Athanase Ier de Constantinople demande encore à ses métropolites d'excommunier celui qui avait reçu de l'argent pour la tonsure d'un moine[1565].

On constate donc une large variété de pratiques, allant du refus du don jusqu'à son imposition. Néanmoins, la coutume la plus répandue est de ne pas imposer le don, laissant à la latitude de chacun l'initiative et le montant de l'offrande. La pratique nous semble tout à fait normale, compte tenu de la diversité sociale des candidats à la vie monastique : on ne peut imposer la même règle à la fois pour les aristocrates et pour les pauvres. En fonction à la fois de sa ligne de conduite spirituelle et de ses richesses, chaque monastère impose une procédure pour la réception des postulants et pour les dons qu'ils doivent offrir.

7.2. L'entrée dans la communauté

Une fois vérifié et accepté dans le monastère, le candidat devait parcourir plusieurs étapes d'initiation afin d'être reçu définitivement comme membre de sa nouvelle famille. En règle générale, il était conseillé, on lui présentait les exigences de la vie en monastère, il confessait ses fautes dans le monde, et après un certain laps de temps, il était présenté devant la communauté. À ce moment, il recevait son habit monastique et parfois il était tonsuré.

7.2.1. Catéchèse

La vérification de la vocation monastique du postulant est souvent accompagnée d'une formation spirituelle adéquate aux circonstances. L'higoumène, un moine expérimenté chargé de cette mission, le portier ou l'abba qui reçoit le novice dans sa cellule ou dans sa communauté sont les personnes qui se consacrent à cette catéchèse plus ou moins explicite. Surtout les candidats inconnus, moins habitués avec les exigences de la vie monastique ou moins sûrs de leur propre résolution étaient guidés dans leur nouvelle vie. La catéchèse pouvait également

1563 *Vie de Cyrille le Philéote*, 39, 10, p. 173 : *ἐὰν ἐπὶ παροχῇ χρημάτων δέχηταί τινας καὶ ἀποκείρῃ*.
1564 ZEPOS, *JGR*, I, p. 346-348 (*Coll.* IV, *Nov.* 37).
1565 LAURENT, *Regestes*, IV, no 1747/23, p. 527.

manquer, car nombreux étaient ceux qui pensaient que l'expérience directe, la pratique monastique et la vie à l'intérieur de la communauté étaient supérieures à toute forme de discours.

Le contenu de la catéchèse concerne en général le parcours spirituel du novice, les passions auxquelles il doit renoncer et les vertus qu'il doit chercher. Au moment de sa réception, Syméon Stylite l'Ancien est guidé surtout vers l'obéissance[1566]. Dans la *Vie* de Suzanne, les objets de cette première catéchèse, mais également de la période du noviciat sont l'humilité, la soumission, la maîtrise de soi, la prière[1567]. Selon Jean Moschos, un certain higoumène Jean, originaire de Syrie, enseignait au candidat les vertus de la pénitence et de la continence[1568]. Grégoire, higoumène d'un monastère du mont Olympe au début du 9e siècle, ne donnait pas aux postulants un conseil spécifique, mais il ne laisse pas entrer son neveu Eustrate dans le monastère sans lui donner l'instruction nécessaire[1569].

Une autre fois, la catéchèse prend une tournure pratique. Selon un apophtegme édifiant, Macaire envoie au cimetière un nouveau venu lui disant : « Va et injurie les morts ». Le jour suivant il lui dit : « Retourne et adresse-leur des louanges ». Après cette expérience, le vieillard le conseille :

> *Tu sais toutes les injures que tu leur as dites et ils ne t'ont rien répondu, toutes les louanges que tu leur as adressées et ils ne t'ont rien dit ; de même, toi aussi, si tu veux être sauvé, sois un mort, ne tenant compte ni de l'injustice des hommes, ni de leur louange, comme font les morts.*[1570]

Certainement, les situations de ce genre ne sont pas rares pour les novices, car le pouvoir d'une situation concrète est utilisé afin de mieux les conduire sur un chemin spirituel. De toute façon, la catéchèse et la formation spirituelle ne se limitent pas seulement à la période de l'entrée au monastère, mais elles sont présentes au cours du noviciat et puis pendant toute la vie ascétique. La littérature monastique est très riche à ce sujet.

1566 *Vie de Syméon Stylite l'Ancien par Antoine (gr.)*, 4, p. 24, trad. p. 494. La version copte du texte, *Vie de Syméon Stylite l'Ancien par Antoine (cop.)*, p. 71, d'une époque bien postérieure, ajoute une catéchèse sur le sens de la vie monastique qui ressemble aux formules et aux prières utilisées plus tard dans le rituel liturgique : « Lève-toi, mon fils, puisque c'est Dieu qui t'a envoyé, il te gardera de tout mal, de tout scandale, de toute négligence, afin que tu puisses faire l'office de frères avec soin et que cela devienne humble parmi eux toujours, tout le monde te chérissant. Mais garde cette règle de toute ta force. Veille à ne pas omettre le soin de la parole, que la pensée de Dieu ne cesse jamais en ton cœur ni sur tes lèvres en aucun temps. Soit pour servir, soit pour travailler des mains, soit pour manger, veille constamment sur ton esprit ; ne néglige pas la *synaxe* de l'église afin qu'elle te donne son appui. Sois soumis envers tous, estime-toi au-dessous d'eux car *celui qui veut s'humilier pour le nom de Jésus Christ, celui-là se grandit*. Ne conteste pour rien ; ne te hâte pas de parler, surtout s'il y a un plus ancien que toi ; ne possède rien, ne désire rien, sois pacifique avec tous ; accepte tout enseignement qu'on te donne, selon la volonté du Seigneur. »

1567 *Vie de Suzanne*, 5, p. 155 : *τότε ἤρξατο αὐτὴν ὁ μακάριος Φίλιππος ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν νουθετεῖν, περὶ ταπεινοφροσύνης, περὶ ὑπακοῆς, περὶ ἐφκρατείας, περὶ ἀγρυπνίας*.

1568 JEAN MOSCHUS, *Pré spirituel*, 78, *PG* 87/3, 2936C, trad. p. 93.

1569 *Vie d'Eustrate des Agaures*, 5, p. 370-371.

1570 *Apophtegmes Alph.*, Macaire 23, *PG* 65, 272B-C, trad. p. 181.

Selon Jean Climaque, les bonnes motivations pour devenir moine sont soit la repentance, soit la préparation pour le monde d'au-delà, soit l'amour de Dieu. Si la retraite du monde n'a été déterminée par aucun de ces motifs, elle est déraisonnable[1571]. Par ailleurs, la qualité de ces trois motivations est différente : les premiers moines sont comme l'encens, qui au début répand son parfum, mais puis se consomme en fumée ; les seconds sont comme la pierre d'un moulin, qui tourne toujours de la même façon, rien faisant d'autre que son travail ; mais les derniers, qui sont venus à cause de leur grand amour pour Dieu, ils ont reçu déjà le feu divin et vivent dans l'amour de Dieu[1572]. Les moines des deux premières catégories doivent donc se convertir à la seule vraie motivation : la recherche de Dieu et l'amour pour Lui. Cette ligne de pensée sera également suivie par Syméon le Nouveau Théologien. Selon lui, l'amour de Dieu est la raison pour laquelle on doit choisir la vie monastique[1573]. Le renoncement, qui est à la fois séparation du monde et de la pensée même du monde[1574], procure à l'âme la joie divine et les biens éternels[1575].

D'autres fois, la catéchèse est plus pratique. Théodore Stoudite par exemple recommande vivement à ses novices et moines de renoncer très concrètement à leurs familles et à tous leurs familiers, à leur patrie et à toute la vie sociale ou intellectuelle. Ils doivent également rejeter toute sorte de plaisir offert par le monde : distractions, propriétés, maisons, voyages, affaires et tout l'amour de la chair[1576]. Jean V d'Antioche reprend à la fin du 11e siècle cette liste de privations et en ajoute d'autres : le moine doit renoncer non seulement à la famille, aux biens et aux plaisirs du monde, mais aussi à soi-même, à sa propre volonté, en acceptant les exigences de la vie monastique dans une soumission totale envers le supérieur[1577].

7.2.2. Confession et rémission des péchés

Le discours monastique sur l'entrée dans la vie ascétique évoque souvent l'effacement de tous les péchés du candidat commis jusqu'à ce moment-là. Il s'agit d'une croyance très répandue

---

1571 JEAN CLIMAQUE, *Échelle sainte*, 1, *PG* 88, 633C, trad. 1, 16, p. 65

1572 *Ibid.*, 1, *PG* 88, 637A, trad. 1, 26, p. 68.

1573 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, 1, 18, p. 45 : « Celui qui veut haïr le monde doit avoir au plus profond de l'âme l'amour et le souvenir incessant de Dieu ; rien, comme ces deux vertus ne nous fait abandonner toutes choses avec joie et les rejeter ainsi que des ordures. »

1574 *Ibid.*, 1, 43, p. 51-52 : « Renonçons à tout ce qui est de la terre et pas seulement à la richesse, à l'or, et aux autres biens de la vie, mais éloignons encore tout à fait de notre âme le désir qui tend vers ces biens. »

1575 *Ibid.*, 1, 14, p. 44 : « Le renoncement au monde et la solitude complète qui entreprennent d'éloigner les choses, les habitudes, les pensées, les personnes de cette vie et de renier le corps et la volonté propre, deviennent en peu de temps pour celui qui renonce avec ferveur une source de grands profits. »

1576 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses* I, 65, 15-16, p. 470.

1577 JEAN V D'ANTIOCHE, *Contre le charisticariat*, 4, p. 100-101.

et exprimée à toutes les époques. Justinien note cette conception même dans la préface de la première novelle qu'il consacre à la vie monastique :

> *La vie monastique est si exemplaire, elle sait tellement rendre agréable à Dieu l'homme qui l'embrasse, qu'elle efface en lui toutes les taches humaines.*[1578]

Le thème est présent à la fois dans les catéchèses monastiques et dans les textes canoniques[1579]. L'exemple le plus fréquent est certainement la tonsure *in articulo mortis*, désirée ou recommandée à la fin de la vie parce qu'elle apportait l'assurance d'une vie heureuse au-delà.

Cette conception est due à la comparaison souvent faite entre le baptême et la profession monastique. Mais dans une certaine mesure, elle est également déterminée par la pratique de la confession, obligatoire à l'entrée. En lui donnant un caractère plus ou moins sacramental, la confession est toujours recommandée. Elle est nécessaire premièrement pour connaître le candidat. Et puis, elle est pratiquée pour lui donner l'absolution de ses péchés et le pouvoir d'entrer pur, sans tache, dans une nouvelle vie.

La confession est parfois faite par les candidats de leur propre initiative. Ainsi, au moment de leur réception au monastère de Pacôme, les jeunes Yousâb et Madâsyous vont visiter le moine Paul, connu pour sa haute vie spirituelle, et lui découvrent leurs pensées. Alors Paul leur donne des instructions précises sur la conduite monastique et sur le salut de l'âme[1580]. Autrefois, la confession est l'une des premières demandes des higoumènes adressées aux candidats :

> *Si tu veux guérir, dis-moi vraiment ce que tu as fait, afin que j'applique les pénitences qui conviennent. Car on soigne différemment le débauché, le meurtrier, le sorcier, et un autre traitement s'applique encore à l'homme cupide.*[1581]

La confession à l'entrée prend une forme institutionnelle dans les *typika*. Selon la règle du monastère de la Théotokos Évergétis, cette « première et grande confession » devait être faite devant l'higoumène seul et « devant nul autre », pour que celui-ci comprenne l'état spirituel du candidat et qu'il trouve les remèdes appropriés[1582]. La règle est reprise dans plusieurs textes ultérieurs[1583]. Lazare de Galèsion applique la procédure pour ses novices, la confession à l'entrée étant obligatoire[1584], tandis que la *Vie* de Cyrille le Philéote atteste la même tradition[1585].

1578 JUSTINIEN, *Novelles*, 5, Préface.

1579 NICOLAS III GRAMMATIKOS, *Canons*, 27, p. 475 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 980/27, p. 442.

1580 *Synaxaire copte*, *PO* 13 (3.3), p. 284.

1581 JEAN MOSCHUS, *Pré spirituel*, 78, *PG* 87/3, 2933A, p. 90-91.

1582 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 7, p. 33 : *τὴν δέ γε πρώτην καὶ μεγάλην ἐξαγόρευσιν ἣν ἄρα τὴν κοσμικὴν ἀποβαλλόμενοι τρίχα ἐξαγορεῦσαι ὀφείλομεν, τῷ προεστῶτι μόνῳ καὶ μή τινι ἄλλῳ ἀναθετέον ἵν' ἔχοι πάντας αὐτὸς εἰδέναι καὶ ἁρμοδίως τα φάρμακα κεραννύειν ἑκάστῳ*, trad. p. 32.

1583 *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 18, p. 32, trad. p. 810 ; *Typikon de Phobéros*, 15, p. 26, trad. p. 900 ; *Typikon de Machairas*, 53, p. 28, trad. p. 1139.

1584 *Vie de Lazare de Galèsion*, 96, p. 538, trad. p. 187.

Dans un milieu d'influence palestinienne, l'higoumène reclus de la communauté cénobitique organisée par Néophyte le Reclus était le confesseur et le guide spirituel de tous les moines[1586].

Selon le *typikon* de Saint-Mamas, l'higoumène recevait la confession des moines même s'il n'était pas ordonné[1587]. Une coutume monastique du 11e siècle permettait aussi aux diacres et aux moines « les plus pieux » de recevoir la confession des frères quand ils devenaient nombreux[1588], tandis que selon le *typik*on du monastère du Christ Pantocrator, l'higoumène pouvait donner la charge de la confession à l'un des vieux moines, « un homme de mœurs graves, capable de discerner les pensées et de recevoir les aveux » des frères. En règle générale, la bénédiction de l'évêque est requise dans tous ces cas[1589].

Le sujet comporte une plus large discussion, car le droit des moines de « confesser » les laïcs est un thème toujours actuel à Byzance. Jean Damascène avait déjà signalé la pratique des moines messaliens de recevoir les confessions[1590]. Au 9e siècle, au concile de Constantinople de 869-870 contre le patriarche Photius, le légat papal reçoit le témoignage du *protospathaire* Théodore sur sa confession à un stylite qui n'était pas prêtre. Selon Théodore, l'absolution de ses péchés était parfaitement valable, même s'il ne connaissait pas le nom de l'ascète[1591]. Au début du 10e siècle, persuadé par trois femmes de recevoir leur confession, Luc le Jeune leur donne l'absolution des péchés et des conseils appropriés, tandis que pour un homme qui avait commis un crime, il impose trois cents génuflexions sur le tombeau de sa victime[1592]. Dans la même période, au mont Latros, Paul le Jeune reçoit la confession d'un paysan nommé Domitius et l'oblige à une pénitence de trois ans, parce que, selon l'auteur de sa *Vie*, il avait le pouvoir de donner l'absolution des péchés[1593]. Néanmoins, Paul restera toute sa vie un simple moine, en demandant deux fois la célébration de la messe devant sa cellule[1594]. Au 11e siècle, un certain moine Néophyte d'influence messalienne avait l'habitude de cracher à la fin de la confession

---

1585 *Vie de Cyrille le Philéote*, 39, 10, p. 173.
1586 *Testament de Néophyte le Reclus*, 14-15, p. 43-46, trad. p. 1356-1358.
1587 *Typikon de Saint-Mamas*, 29, p. 284, trad. p. 1014.
1588 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 7, p. 28-29.
1589 *Typikon du Christ Pantocrator*, [20], p. 64-65.
1590 JEAN DAMASCÈNE, *Sur les hérésies*, 80.84-92, p. 45.
1591 MANSI 16, 150 : *Sanctissimi vicarii dixerunt : Qui confessus es, & a quo accepisti epitimium ? Theodorus dixit : Qui dedit mihi epitimium defunctus est. Sanctissimi vicarii senioris Romae dixerunt : Quis vocabatur ? Theodorus dixit : Nescio, id tantum scio quia chartularius erat, & tonsus est, & fecit in columna quatraginta annos. Sanctissimi vicarii dixerunt : Sacerdos erat ? Theodorus dixit : Nescio ; abbas erat, & habebam fidem in hominem, &nuntiavi ei*.
1592 *Vie de Luc le Jeune*, 28-30, p. 42-49.
1593 *Vie de Paul le Jeune*, 32, p. 142-143 : *μετὰ γὰρ τῶν ἄλλων, ὧν ἔμπλεως ὑπῆρχε χαρισμάτων ὁ μέγας, οὐδὲ ἀποστολικῶν ἐτέλει χαρίτων καὶ τοῦ δεσμεῖν τε καὶ λύειν ἄμοιρος*.
1594 *Vie de Paul le Jeune*, 15, p. 47-48 et 35, p. 148-149.

dans la bouche de pénitent, pour que celui-ci voie de ses yeux l'Esprit saint descendre sur lui[1595]. Presque à la même époque, le moine Cyrille le Philéote visite la mère du futur empereur Alexis I Comnène, Anne Dalassène, qui lui fit « l'aveu de ses manquements les plus fréquents et les plus graves », lui demanda l'absolution et sollicita des conseils[1596]. Le cas n'est pas singulier dans la vie du saint : le général Eumathios Philocalès demande, après une longe dialogue avec Cyrille, sa bénédiction et manifeste une ferme résolution de changer son comportement[1597].

La pratique a suscité des discussions parmi les évêques et les canonistes. Si en ce qui concerne les prêtres, le problème est déjà tranché au synode de Carthage, qui avait interdit la réception des confessions sans l'accord préalable de l'évêque[1598], pour les moines le sujet reste en suspens pour une longue période. En effet, la pratique est confirmée et acceptée à la fin du 11e siècle par Jean V d'Antioche, qui l'explique par la vénération et l'honneur accordés aux moines après la victoire iconodoule[1599]. Dans la même période, le diacre Nicéphore, ancien chartophylax, considère que la charge de la confession a été donnée par les évêques aux moines à cause de « la gêne considérable qu'entraînait la foule », mais condamne les ascètes qui reçoivent les confessions sans l'accord de leur évêque[1600]. Le patriarche Nicolas III Grammatikos donne la même réponse à l'évêque de Zètounion, en affirmant que la charge des confessions a été laissée aux évêques et puis, avec leur avis, aux prêtres et aux moines plus élevés[1601]. La tradition manuscrite des réponses que le patriarche donne aux moines du mont Athos vers 1105-1107 est aussi contradictoire : d'une part, il affirme que seulement celui à qui a été confiée l'administration des sacrements peut recevoir les confessions, d'autre part, « qu'un moine instruit serait plus digne d'entendre les confessions et de donner les pénitences qu'un prêtre ignorant »[1602]. Vers 1180, la coutume est discutée devant le patriarche Théodose le Boradiote par une délégation des moines de la Théotokos Évergétis[1603]. En outre, cette pratique a été justifiée par des théologiens comme Syméon le Nouveau Théologien, qui défend le droit des moines de

1595 GOUILLARD, « Quatre procès de mystiques à Byzance… », p. 14-16 ; 48-51.

1596 *Vie de Cyrille le Philéote*, 17, 5, p. 93 : *χαρᾶς πλησθεῖσα καὶ κατανυγεῖσα τοὺς πλείους καὶ ἀναγκαιοτέρους τῶν λογισμῶν αὐτῆς ἐξαγορεύσασα, τῶν μὲν συγχώρησιν παρ' αὐτοῦ ᾐτεῖτο, τοῖς δὲ εὐδιάκριτον συμβουλὴν ἐζήτει δέξασθαι.*

1597 *Vie de Cyrille le Philéote*, 35, 8, p. 153.

1598 *Synode de Carthage*, *Canon* 6, p. 219-220 ; 43, p. 260-261.

1599 JEAN V D'ANTIOCHE, *Contre le charisticariat*, 7, p. 105 : *καὶ τὰς ἐξομολογήσεις καὶ ἐξαγγελίας τῶν ἁμαρτημάτων καὶ τὰς ἐπ' αὐτοῖς ἐπιτιμίας καὶ ἀφεσίμους λύσεις εἰς τοὺς μοναχοὺς μετατεθῆναι, καθὼς καὶ ἔστι νῦν ὁρᾶται γινόμενον*, trad. p. 104 : « … que l'exomologèse et l'aveu des péchés, que l'imposition des peines et l'absolution libératrice ont été confiés aux moines, comme on voit que cela se fait encore à présent. »

1600 NICÉPHORE LE CHARTOPHYLAX, *Lettres*, 4, 1, p. 182-185 ; 1, 1, p. 170-171 ; 1, 4, p. 170-173.

1601 NICOLAS III GRAMMATIKOS, *Réponses à l'évêque de Zètounion*, 9, p. 340 : *λογισμῶν δὲ ἀνάδοχοι προηγουμένως οἱ κατὰ χώραν ἀρχιερεῖς, εἶθ' οὕτως κατὰ γνώμην τούτου ἱερεῖς καὶ μοναχοὶ πείρᾳ καὶ γνώσει καὶ συνέσει τῶν ἄλλων πολλῷ τῷ μέτρῳ διαφέροντες* ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, I-II, n° 990/9, p. 448.

1602 GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, I-II, n° 977/22, p. 437.

1603 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode de Cartage*, 6, RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 311-312 ; GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, I-II, n° 1159, p. 575-576.

recevoir les confessions sur la base d'un principe charismatique : seulement une vie pure et une vraie participation aux mystères divins donnent aux évêques, aux prêtres et également aux moines la possibilité d'exercer leur mission sacrée dans le monde[1604].

Au-delà du débat théologique et canonique à ce sujet, on constate que la pratique de la confession à l'entrée au monastère est une coutume bien répandue. Elle offre à l'higoumène la possibilité de connaître et de conseiller en conséquence le postulant. Pour ce dernier, la confession est une porte spirituelle. En passant par elle, le nouveau venu a la chance d'entrer pur dans un état spirituel nouveau et de commencer une vie nouvelle au sein de la communauté.

7.2.3. Temps de probation

Néanmoins, avant d'accéder au statut de novice, le candidat restait parfois certains jours à l'hôtellerie pour être mieux observé et conseillé. À Stoudios et à Lavra, cette période d'attente durait deux ou trois semaines[1605]. Selon le *typikon* de la Théotokos Évergétis, les gens simples étaient testés de cette manière sept jours, tandis que les personnes de haute condition sociale et les proches du monastère étaient reçues immédiatement[1606]. La disposition est reprise dans plusieurs *typika* ultérieurs[1607]. Au monastère de Patmos, ce laps de temps arrivait jusqu'à quarante jours. Pendant ce « premier noviciat », l'higoumène ou les moines chargés de cette tâche présentaient aux candidats la spécificité de la vie monastique et vérifiaient leur vocation[1608].

7.2.4. Rituel liturgique

L'éventuelle période de probation passée à l'hôtellerie était accomplie par un rituel qui marquait d'une manière visible l'intégration du postulant au sein de la communauté. En règle générale, il s'agit soit d'un rituel de tonsure et d'une vêture d'un habit simple et pauvre, mais qui ressemble à la tenue des moines, soit seulement d'une vêture. Depuis ce moment, le nouveau venu devenait novice et était graduellement intégré dans la vie commune.

1604 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Lettres*, 1, p. 48-49.

1605 *Hypotypôsis de Stoudios* A, 24, p. 233, trad. p. 108 = *Hypotypôsis de Stoudios* B, 24, *PG* 99, 1712C-1713A, trad. p. 27 ; *Hypotypôsis de Lavra*, p. 135-136, trad. [18], p. 225.

1606 *Typikon de l'Évergétis*, 37, p. 78-79.

1607 *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 30, p. 76-77 ; *Typikon de Phoberos*, 51, p. 64, trad. 929 ; *Typikon de Saint-Mamas*, 22, p. 279, trad. p. 1010 ; *Typikon d'Élegmoi*, 22, p. 739, trad. 1067 ; *Typikon* de *Machairas*, 55-56, p. 28-29, trad. p. 1140.

1608 *Hypotypôsis de Patmos*, 26, p. 78, trad. p. 592.

P. de Meester et M. Wawryk, qui font une analyse exhaustive du rituel, ignorent les différences importantes entre les traditions liturgiques locales[1609]. Néanmoins, il faut observer à partir du 6e siècle l'existence de deux grandes coutumes : celle palestinienne / orientale, selon laquelle le candidat était tonsuré et recevait l'habit de novice, nommé parfois *πρώτο σχῆμα / πρωτόσχημα* ou *μικρὸν σχῆμα*, le « premier » ou le « petit » habit, pour le distinguer du « grand » habit monastique ; et celle constantinopolitaine / byzantine, qui utilise la tonsure seulement au moment de la profession et qui accorde au novice un « habit de soumission », *ἔνδυμα τῆς ὑποταγῆς*, nommé plus tard *ῥάσον*. Cette dernière appellation conduira au nom de *rasophorat* donné jusqu'à aujourd'hui à ce rituel. Par ailleurs, l'office liturgique était parfois accompagné d'une catéchèse de la part de l'higoumène ou du prêtre, comme le témoigne Théodore Stoudite[1610]. Au monastère de Patmos, au moment de la réception, le candidat lisait devant toute la communauté un chapitre des *Constitutions ascétiques* de Basile de Césarée sur l'unité et l'inséparabilité des frères, signe qu'il avait compris et accepté les coutumes et les exigences de sa nouvelle vie[1611].

a. Le modèle palestinien / oriental

Un rituel monastique qui donne aux candidats seulement la tonsure et un habit simple est attesté en Orient depuis le 6e siècle. Jean d'Éphèse, les *Vies* de Syméon d'Édesse et d'Étienne le Sabaïte sont les principales sources littéraires, tandis qu'une première forme liturgique de l'office est mentionnée dans *Barberini gr. 336*, de provenance palestinienne, daté du 8e siècle[1612]. Une forme développée de ce rituel est rencontrée dans les manuscrits *Ven arm 457* et *Sin géorg 12*, datant des 9e-10e siècles, déjà étudiés dans la première partie de la thèse.

L'influence de ce modèle est également visible à Byzance. Au début du 10e siècle, dans la région d'Athènes, Luc le Jeune reçoit la tonsure et *τὸ σχῆμα τῶν εἰσαγομένων*, nommé aussi le *μικρὸν σχῆμα*[1613]. Le même vêtement, donné avec la tonsure, est appelé plus tard, dans le *typikon* de la Théotokos Kécharitôménè, *τὸ τῆς ὑποταγῆς ἱμάτιον*. La règle de ce monastère occupe une place singulière parmi les *typika* constantinopolitains, car elle est la seule qui fait mention d'une tonsure associée au vêtement de novice[1614].

1609 DE MEESTER, *Rituale - Benedizionale Bizantino*, p. 38-42 ; ID., « Le rasophorat… » ; ID., *De Monachico Statu…*, 10, p. 5 ; 84 ; WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 231-249.

1610 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses II*, 54, p. 388 ; 75, p. 516-517.

1611 *Hypotypôsis de Patmos*, 26, p. 78, trad. p. 592. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Constitutions ascétiques*, 21, *PG* 31, 1393D-1401C.

1612 Voir Annexe 1.

1613 *Vie de Luc le Jeune*, 10, p. 18 : *τὸν μέντοι θεῖον Λουκᾶν ὁ τῆς μονῆς προεστὸς πολλάκις μὲν ἐρωτήσας, πεῖσαι δὲ ἥκιστα δυνηθεὶς ἐκκαλύψαι ὅθεν τε εἴη καὶ πόθεν αἱ τοῦ γένους αὐτῷ πηγαί, κείρει τὴν κόμην, εἶτα καὶ τὸ τῶν μοναχῶν αὐτῷ περιβάλλει σχῆμα, τέως γοῦν τὸ τῶν εἰσαγOtb 160ομένων, ὅ καὶ μικρὸν οἶδε καλεῖν ἡ συνήθεια*.

1614 *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 30, p. 76-77.

Le contenu du rituel nous est donné après le 11e siècle par plusieurs textes liturgiques, gardés sous des noms comme : *Ἀκολουθία τοῦ πρώτου σχήματος*[1615], *Ἀκολουθία τοῦ παλλίου*[1616], *Τάξις τοῦ ἱεροῦ καὶ ἁγίου παλλίου*[1617], *Εὐχὴ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος λαμβάνειν σχῆμα μαντίον*[1618], *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι λαικόν, ἐρχόμενον εἰς τὸ μοναστήριον*[1619]. Les termes utilisés (*ἀκολουθία, τάξις, εὐχή*) sont différents, mais ils indiquent le même rituel, présenté dans une forme plus ou moins développée.

Selon un groupe de trois manuscrits des 11e-12e siècles (*Upl 7*, *Mes 172*, *Vat 1969*), le rituel est inclus dans la divine liturgie, entre la lecture de l'Apôtre et celle de l'Évangile[1620]. Dans le manuscrit *Sev 472* (14e-15e siècle), l'office est mentionné à la fin de la liturgie[1621].

La description du rituel est parfois très simple. Après deux (ou plusieurs) prières, les textes font mention de la réception de ce premier habit. Le *παλλίον* / *μανδύας*, reçu à cette occasion, est vu comme l'*ἀρραβών τοῦ μεγάλου σχήματος*, un gage du saint et grand habit[1622]. Dans d'autres manuscrits, on constate une évolution significative du rituel : à côté de la tonsure et de la réception de l'habit, les candidats faisaient les premières promesses. Dans le manuscrit *Gtf 5* (AD 1019), qui contient une *Ἀκολουθία τοῦ πρώτου σχήματος*, les questions posées par le prêtre sont presque les mêmes que celles utilisées pendant le rituel du « grand » habit. En outre, le manuscrit précise les vêtements du nouveau tonsuré : une tunique pauvre, *παλαιόν κολόβιον* ; la pèlerine, *μαντίον παλαιόν* ; la ceinture, *ζῶσμα* ; et une petite cuculle adaptée à sa tête, *μικρόν κουκούλλιον*[1623].

b. Le modèle constantinopolitain

En opposition avec cette pratique orientale, la capitale recommande un noviciat en habits laïques, imposé par la législation civile et ecclésiastique[1624], réaffirmé par Théodore Balsamon, Matthieu Blastarès et d'autres textes canoniques[1625]. Ce modèle est retrouvé encore dans

---

1615 *Gtf 5*, f. 36v-39v, p. 1*-3*.
1616 *Otb 160*, f. 1-2, p. 60*.
1617 *Upl 7*, f. 8-21v, *Mes 172*, f. 10-19v, *Vat 1969*, f. 8, p. 50*-52*.
1618 *Csl 213*, f. 164v-165v, *Gtf 1*, f. 139, p. 397-398.
1619 *Schèmatologion Dmitrievski* (11e-12e siècle), f. 82-83, cf. PALMOV, *La tonsure monastique*, app. p. 25.
1620 *Upl 7*, f. 8-21v, *Mes 172*, f. 10-19v, *Vat 1969*, f. 8, p. 50*-52*.
1621 *Sev 472*, f. 106v, p. 55.
1622 *Csl 213*, f. 164v-165v, p. 397-398 ; *Otb 160*, f. 1-2, p. 60*.
1623 *Gtf 5*, f. 36v-39v, p. 1*-3*. Voir Annexe 3.
1624 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 35 = *Basiliques*, 4, 1, 3 ; *Synode prime-second de Constantinople*, *Canons*, 5, p. 455-457.
1625 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode prime-second*, 5, *PG* 137, 1025D = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 664 ; ID., *Commentaires aux réponses du patriarche Nicolas III*, 1, *PG* 138, 940B : *οὐ γὰρ μετὰ μοναχικῶν ἀμφίων δοκιμάζεσθαι, ἀλλὰ μετὰ σχήματος λαϊκοῦ* ; MATTHIEU BLASTARÈS, *Syntagma*, M, 15, *PG* 145, 41A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, VI, p. 382 : *ὁ δὲ ἑ. τῆς λεγομένης ΑΒ. Συνόδου κανὼν, τοὺς τῷ μονήρει προσιόντας βίῳ, ἐπὶ τριετίαν ἐν τῇ μονῇ δοκιμάζεσθαι διωρίσατο, τὴν κοσμικὴν περικειμένους ἔτι*

la pratique à la fin du 13e siècle : le *typikon* de Michel VIII Paléologue pour le monastère Saint-Michel du mont Saint-Auxence demande aux candidats un noviciat de six mois dans les habits laïcs, *τὰ συνήθη ἄμφια*, avant qu'ils deviennent moines[1626]. Selon le *typikon* de Nil Damilas, écrit vers 1400, une période d'un an pour effectuer ce type de noviciat, *τὴν κοσμικὴν ἔτι περικειμένην στολήν*, est exigé aux femmes arrivées au monastère[1627].

Néanmoins, au plus tard au 8e siècle, on ajoute une nouvelle coutume, qui accepte seulement la vêture des candidats d'un premier vêtement, sans leur donner aussi la tonsure. Ce vêtement de novice est nommé à la fin du 8e siècle *πρωτόσχημα* à Stoudios[1628], ou *ἔνδυμα τῆς ὑποταγῆς* dans la communauté d'Étienne le Jeune[1629]. Les *Instructions pour les moniales*, attribuées au patriarche Jean IV de Constantinople, qui datent du 9e ou 10e siècle, recommandent la vêture des candidates du même habit simple, avant la réception de l'habit angélique[1630]. Dans la deuxième moitié du 10e siècle, à Stoudios, l'habit de novice, reçu parmi d'autres par Syméon le Nouveau Théologien, est appelé *σάκκος*[1631]. Dans la même période, Lazare de Galèsion est revêtu du même habit monastique simple, des mains d'un moine stylite, sans recevoir la tonsure[1632]. Au 11e siècle, à Patmos, le candidat à la vie monastique recevait l'*εἰσαγωγικὸν ἔνδυμα*, nommé aussi l'*ἀποτακτικὸν ἔνδυμα*, et le capuchon, le *περικάλυμμα*[1633]. Selon le *typikon* de la Théotokos Évergétis, les habits s'appellent *ῥάκη* : après sept jours d'épreuves, *τα ῥάκη* et le capuchon étaient donnés aux postulants[1634]. Les dispositions sont copiées dans plusieurs *typika* ultérieurs des 12e-13e siècles[1635]. Nicéphore Blemmydès impose au 13e siècle aux candidats le même habit pauvre qu'ils portaient toute la période de noviciat, *ἐν τῇ*

στολήν ; PAVLOV, *Nomocanon*, 80, p. 92 : *ἡ δὲ δοκιμασία αὐτῶν μετὰ λαϊκῶν φορεμάτων ὀφείλει γίνεσθαι, οὐχὶ μετὰ καλογερικῶν*.

1626 *Typikon du mont Saint-Auxence*, p. 787, trad. [12], p. 1228.

1627 *Typikon de Nil Damilas*, [5], p. 100.6, trad. p. 1470.

1628 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 44, p. 345.

1629 *Vie d'Étienne le Jeune*, 38, p. 138–139, trad. 234 : « Après ces paroles, il le dévêt de son habit laïc et lui met le vêtement de soumission : et il a passé ainsi trois jours. »

1630 PSEUDO-JEAN IV DE CONSTANTINOPLE, *Instructions pour les moniales*, 30, p. 427 : *μετὰ τὴν ἔκπλυσιν καὶ ἀποκάθαρσιν τὸν ἐν ἁπλότητι χιτῶνα περίβαλλε*.

1631 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 11, p. 18.

1632 *Vie de Lazare de Galèsion*, 6, p. 510, trad. p. 82.

1633 *Hypotypôsis de Patmos*, 26, p. 78 : *οὕτως ἀμφιεννύτω αὐτὸν τὸ εἰσαγωγικὸν ἔνδυμα καὶ τὸ μέλαν τῆς κεφαλῆς περικάλυμμα*, trad. p. 592.

1634 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 37, p. 79 : *ἐνδυέσθωσαν τα ῥάκη καὶ τὰς μοναχικὰς περιβεβλήσθωσαν περικεφαλαίας*.

1635 *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 55, p. 46.39-47.1, trad. p. 823 ; *Typikon de Phobéros*, 51, p. 64.19-20, trad. p. 929 ; *Typikon de Saint-Mamas*, 22, p. 279.3-4, trad. p. 1010 ; *Typikon d'Élegmoi*, 22, p. 739, trad. p. 1067 ; *Typikon de Machairas*, 56, 29.6, trad. p. 1140.

ῥακενδυσίᾳ δοκιμασθέντες, avant d'être revêtus du saint habit[1636]. Le terme est rencontré plus tard dans le *typikon* de Lips[1637].

On comprend donc que les *σακκενδυτοῦντες* ou les *ῥακενδυτοῦντες* sont ceux qui se sont déjà enrôlés dans la vie monastique, mais qui n'ont pas encore reçu le saint habit[1638]. Ce moine novice est également appelé *ῥασοφόρος* dans l'un des canons attribués à Nicéphore Ier de Constantinople, qui peuvent dater de la fin du 10e siècle ou plutôt du 11e siècle[1639], dans un texte juridique du 12e siècle[1640] et plusieurs fois chez Théodore Balsamon. Dans l'un des réponses canoniques du patriarche Luc Chrysobergès (1157-1180), on évoque le novice qui était revêtu du *ῥάσον*[1641]. La réception de cet habit monastique simple, mais proche de celui de moine, est accompagnée parfois du changement de nom[1642]. La cérémonie est décrite souvent par les mots *μετὰ Τρισαγίου* ou *χωρὶς Τρισαγίου*. Il s'agit d'un petit rituel liturgique qui commence avec le *Trisagion*, officié toujours en dehors de la messe, pour le distinguer du rituel du « grand » habit[1643].

Le contenu d'une première forme de ce rituel pourrait être décrit par une *Εὐχὴ εἰς τὸν ἀποταξάμενον*, présente dans plusieurs manuscrits des 11e-12e siècles[1644]. Le texte n'évoque pas une tonsure, mais seulement une vêture avec un *μικρός μανδύας*. Nous retrouvons le même texte du rituel dans le manuscrit *Ptl 604* du 15e siècle, où les offices de la prise de l'habit monastique sont attribués à Théodore Stoudite. Le rituel pour les novices s'appelle *Ἀκολουθία εἰς ῥασοφόρον*[1645].

Théodore Balsamon constate au 12e siècle la nouvelle pratique, mais il conteste sa validité canonique, car elle conduisait à une nouvelle catégorie de porteurs d'habit noir, ni laïcs,

---

1636 *Typikon de Nicéphore Blemmydès*, 9, p. 95.17-29, trad. p. 1203.

1637 *Typikon de Lips*, 17, p. 116.10-11: *τὰ νενομισμένα παρευθὺς ἐκτελεῖν ῥάκη τε μεταμφιεννύειν*, trad. p. 1270.

1638 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons de Basile de Césarée*, 72, *PG* 138, 776D = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 233 : *οἱ σακκενδυτοῦντες, καὶ οἱ ῥακενδυτοῦντες ἡϋγένειοι καὶ ἡϋκομοι μοναχοί*.

1639 PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 116, p. 339 : *ἐάν τις ῥασοφορήσῃ, καὶ πατάσῃ αὐτὸ καὶ κοσμήσῃ, ἐπιτιμάσθω ἔτη γ΄*. Pour la datation de ces canons voir GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 406, p. 49-52.

1640 *Prochiron Auctum*, 28, 55, p. 216.

1641 LUC CHRYSOBERGÈS DE CONSTANTINOPLE, *Réponses canoniques*, 5, p. 25. Voir aussi GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, n° 1087, p. 528.

1642 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode prime-second*, 5, *PG* 137, 1028B = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 665 : *τινῶν γὰρ εἰσελθόντων εἰς μοναστήρια, καὶ ῥασοφορησάντων, ἴσως καὶ μετὰ τρισαγίου ἐν ναῷ, καὶ μετονομασθέντων, καὶ ἁπλῶς κατὰ μοναχοὺς ἀναστρεφομένων ἐντός τε καὶ ἐκτὸς τῆς μονῆς* ; *Ptl 604*, f. 1, p. 557 : *καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν βάλλεται αὐτῷ τὸ ὄνομα*.

1643 Cf. *Jér 385*, f. 299[v], p. 191 ; *Ptl 604*, f. 1-1[v], p. 557. Sur l'usage de l'expression *μετὰ Τρισαγίου*, voir WAWRYK, *Initiatio monastic*, p. 235-240.

1644 *Upl 7*, f. 104, *Mes 172*, f. 91[v]-92, *Vat 1969*, f. 69[rv], p. 52*-53*.

1645 *Ptl 604*, f. 1-2, p. 557-558.

ni moines, pour lesquels il n'y avait pas de coutumes canoniques claires[1646]. Une lettre entière, adressée à l'higoumène Théodose, est consacrée à ce sujet, dans laquelle il recommande que tous ces *rasophores* soient tonsurés et revêtus du saint habit[1647]. Dans le cas contraire, si les *rasophores* sont acceptés comme une catégorie inférieure de moines, il faut que toutes les règles appliquées aux moines soient aussi valables pour les *rasophores*. L'argument toujours invoqué est leur statut canonique incertain. En donnant l'exemple des *rasophores* qui abandonnent l'état monastique après la prise de ce premier habit, Balsamon donne un conseil radical : il faut les obliger à revenir au monastère pour les faire tonsurer et revêtir le saint habit même contre leur gré[1648]. La disposition est gardée dans un *Nomocanon* du 15e siècle[1649].

Le ῥάσον

La terminologie utilisée par Théodore Balsamon et par d'autres textes des 11e-12e siècles est nouvelle : jusqu'à cette période, les mots *ῥάσον* et *ῥασοφόρος* sont rarement utilisés dans le langage monastique. Et lorsqu'ils sont rencontrés, leur sens n'est pas toujours le même. Selon Léontios de Néapolis, l'archevêque Jean d'Alexandrie, surnommé l'Aumônier, était enveloppé pendant la nuit d'une couverture déchirée et râpée, *ἐν γοναχίῳ σχισμένῳ καὶ ῥάσῳ σκέπεται*. Lorsqu'il reçoit une autre, il la porte une seule nuit, avant de la vendre pour donner son prix aux pauvres[1650]. Plus proche du sens attendu, on trouve le *ῥάσον* dans une version de l'Évangile de Nicodème. Si le texte originel (4e siècle) utilise le mot *λέντιον* pour le manteau rouge donné à Jésus par les soldats romains, la plus ancienne recension byzantine, datée par E. von Dobschütz et R. Gounelle à la fin du 9e ou au 10e siècle, le nomme *ῥάσον*. Les versions byzantines ultérieures changent le mot en *χλαμύς* ou *χιτών*[1651].

L'une des premières mentions du *ῥάσον* comme vêtement monastique nous est donnée par un texte hagiographique. La *Vie* de Jean Xénos note qu'à Constantinople, pendant le règne de

---

1646 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du concile de Nicée II*, 14, *PG* 137, 961A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 617 : *τοὺς δὲ μετὰ τρισαγίου μελανειμονήσαντας ἀδιαστίκτως λέγω μὴ δύνασθαι μετασχηματίζεσθαι* ; ID, *Commentaires aux canons de Basile de Césarée*, 19, *PG* 138, 653D = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 146 : *κἂν γὰρ μὴ ἀποκαρῇ τις, ἀλλὰ ῥασοφορήσῃ, οὐ δυνήσεται μετασχηματισθῆναι, καὶ εἰς γάμον ἐλθεῖν, ἀλλ' ἄκων ἀναγκασθήσεται ὑποστρέψαι εἰς τὸν μοναχικὸν βίον.*

1647 THÉODORE BALSAMON, *Sur les rasophores*, 19, *PG* 138, 1380C = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 509-510.

1648 THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode prime-second*, 5, *PG* 137, 1029A = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 665 : *μᾶλλον μὲν οὖν ἀναγκασθήσεται καὶ ἄκων ἀποκαρῆναι* ; ID, *Commentaires aux canons de Basile de Césarée*, 19, *PG* 138, 653D = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 146.

1649 PAVLOV, *Nomocanon*, 80, p. 92-93 : *εἰ δὲ τις φοραθείη μελανημονῆσαι, ἢ ῥασοφορῆσαι, ἕσω τῆς δοκιμῆς, κἂν χωρὶς Τρισαγίου, μὴ τολμήσῃ ἀποδύσασθαι τοῦτο εἰς τὸ ἑξῆς, ἀλλὰ μὲ τὸ στανίο του ἀναγκασθήσεται ἀποκουρευθῆναι παρὰ τοῦ ἐπισκόπου.*

1650 *Vie de Jean l'Aumônier*, 19.10-11, p. 366, trad. p. 469.

1651 *Évangile de Nicodème* (M1), 10.1.3a.4-8, p. 232-233 : *καὶ ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ οἱ στρατιῶται καὶ διεμερίσαντο ταῦτα πρὸς ἑαυτούς, αὐτὸν δὲ ἐνέδυσαν ῥάσον κόκκινον καὶ ἀνεβίβασαν αὐτὸν καὶ ἐκάρφωσαν ἐν τῷ σταυρῷ*, trad. p. 275 : « les soldats prirent ses vêtements et les partagèrent ; lui, ils le revêtirent d'un vêtement de laine écarlate, ils le hissèrent et le clouèrent sur la croix. » Cf. *Évangile de Nicodème*, 10, 1, p. 231.

Romain III Argyre (1028-1034), le saint aurait reçu pour lui et pour ses monastères, à côté d'une grande somme d'argent, *ῥάσα δώδεκα, μανδία δώδεκα, καὶ βλαττὴν ἐνδυτήν*[1652]. L'information nous est donnée par un manuscrit du 15e siècle. Selon un autre manuscrit du 18e siècle, mais qui peut contenir une version plus ancienne de la *Vie*, le don aurait été de *ῥάσα δύο καὶ βλαντὶ κόκκινο ἕνα*[1653]. La date de la première écriture de ce texte reste incertaine : *ἀπὸ κτίσεως κόσμου 6536, ἀπὸ Χριστοῦ 1031*[1654] (sic !), mais on la place sans doute au 11e siècle. La distinction faite entre le *ῥάσον* et le *μανδίον / μανδύας*, le manteau monastique clarifie l'utilisation des termes : dans ce texte, le *ῥάσον* n'est que la tunique ordinaire des moines, nommée autrefois *ἱμάτιον*[1655], *χιτών*[1656] ou *ἐπανωφόριον*[1657]. Un inventaire datant de 1142 du monastère athonite Xylourgou mentionne parmi les vêtements *ἡμ(ά)τ(ια) ῥάσα β*[1658], fait qui confirme notre approche.

Par ailleurs, les *ῥάσα* pouvaient désigner l'ensemble des habits monastiques. Le *typikon* de Nikon de la Montagne Noire recommande aux moines d'avoir deux habits, l'un de tous les jours, l'autre pour les événements festifs. Les vêtements monastiques devaient correspondre aux habits portés dans la région du monastère, *οἷα κατὰ τὸν τόπον κάμνονται ῥάσα*[1659], le matériel étant le moins cher trouvé sur le marché local. Plus tard, dans le *typikon* de Nil Damilas (vers 1400), le terme est utilisé également dans le sens général de vêtements monastiques. Aucune distinction n'est faite en fonction du rang monastique de ceux qui les portent[1660].

On pense qu'à l'origine du terme grec *ῥάσον* se trouve le mot latin *rasus / rassus*[1661]. Un acte daté de 1087-1088, appartenant au moine Jacob du monastère de Saint-Pancrace, en Calabre, mentionne le *ῥάσον* comme habit monastique[1662]. Cette influence occidentale pourrait bien expliquer l'apparition tardive du terme.

1652 *Vie de Jean Xénos (codex C)*, 3, p. 6.87-88.
1653 *Vie de Jean Xénos (codex K)*, p. 10.89.
1654 *Ibid.*, p. 12.153-154.
1655 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses II*, 6, p. 36-37 ; 110, p. 811.
1656 *Lettre de trois patriarches*, 10.c, p. 64-65 ; *Vie d'Étienne le Jeune*, 20, p. 114, trad. p. 207 ; 40, p. 140, trad. p. 236 ; 67, p. 168, trad. p. 267 ; *Vie de Lazare de Galèsion*, 35, p. 520, trad. p. 122.
1657 *Hypotypôsis de Stoudios* A, p. 237, trad. [37], p. 114-115 ; *Hypotypôsis de Stoudios* B, *PG* 99, 1721, trad. p. 32-33 ; *Hypotypôsis de Lavra*, p. 140, trad. [35], p. 228
1658 *Actes de Saint-Pantéléèmôn*, 7, l.33, p. 75.
1659 *Typikon de la Montagne Noire*, 75, p. 106.1, trad. p. 406.
1660 *Typikon de Nil Damilas*, [8], p. 102.35 ; 103.1, trad. p. 1472.
1661 KRIARA, *Λεξικό*, 19, p. 160-161 ; TRAPP, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, VII, p. 1496.
1662 C. ROGNONI, *Les actes privés grecs de l'Archivo Ducal de Medinaceli (Tolède), I : Les monastères de Saint-Pancrace de Briatico, de Saint-Philippe-de-Bojôannès et de Saint-Nicolas-des-Drosi (Calabre, XIe-XIIe)* (Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique 7), Paris 2004, no 12, 12, p. 124.

Le ῥάκος

Les textes monastiques présentés ci-dessus suggèrent un rapprochement entre le *ῥάσον* et le *ῥάκος*, car les termes sont souvent utilisés pour désigner le même habit. Néanmoins, si le *ῥάσον* semble être un mot relativement tardif, l'emploi de *ῥάκος* est habituel.

Dans le milieu ascétique, on utilise d'abord le *ῥάκος* dans le sens de guenille, chiffon. Arsène portait toujours avec lui une telle serviette, à cause de la multitude des larmes qui coulaient de ses yeux[1663], tandis qu'une moniale, qui jouait la folie, mentionnée par Pallade, portait un haillon, *ῥάκος*, sur la tête[1664].

Le *ῥάκος* est aussi la tunique monastique : la légende de Barlaam et Josaphat fait une distinction entre le *ῥάκος* et le manteau monastique, le *παλλίον*[1665].

Mais le sens le plus utilisé est celui de haillons. Le *ῥάκος* est souvent rencontré dans la littérature grecque classique et byzantine en désignant les habits simples, déchirés, portés par les gens pauvres. Selon plusieurs auteurs, il faut que le moine porte aussi de tels vêtements. Pallade précise que dans un monastère d'Antinoé la vierge Taor refusait un habit neuf pour rester vêtue d'haillons, *ῥάκοδυτοῦσα*[1666]. Un texte du 6e siècle attribué à Césaire de Nazianze utilise le terme *ῥάκοφόρος*, celui qui porte des haillons[1667]. Georges de Choziba, qui avait un seul *colobion*, cherche des haillons, des *ῥάκια*, avec lesquels il coud un deuxième vêtement[1668]. À l'entrée dans la vie monastique, Irène de Chrysobalanton est vêtue de *ῥάκια*[1669], tandis qu'Euthyme le Jeune et Joseph, vêtus de mêmes habits, se consacrent à une rude ascèse au mont Athos[1670]. Le *ῥάκος τρίχινον* est le vêtement préféré de Pierre d'Atroa, Théodore de Cythère ou Alexis l'homme de Dieu[1671]. Selon le *typikon* de la Théotokos Éléousa, par l'habit simple et rude qu'il porte, *διὰ τοῦ ῥακώδους ἐνδύματος*, le moine montre sa condition de soumission[1672]. Le *ῥάκος* est également le vêtement porté par Athanasie d'Égine ou Barthélémy de Siméri[1673] .

1663 *Apophtegmes Alph.*, Arsène 41, *PG* 65, 105C, trad. p. 35.

1664 PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS, *Histoire lausiaque*, 34, 1, p. 162.8 : *αὕτη ῥάκος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς δήσασα*.

1665 *Vie de Barlaam et Josaphat*, 18.114-115, II, p. 176 : *τρίχινον δὲ ῥάκος ἐρρικνωμένον καὶ λίαν τραχὺ περιεζώννυτο ἐξ ὀσφύος μέχρι γονάτων· ὅμοιον δὲ τούτου παλλίον περιεβέβλητο κατὰ τῶν ὤμων*, trad. I, p. 192

1666 PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS, *Histoire lausiaque*, 59, 2, p. 260.16-17 : *ἐκείνη δὲ μένει ῥάκοδυτοῦσα ἐν τῇ μονῇ*.

1667 PSEUDIO-CÉSAIRE DE NAZIANZE, *Dialogues*, II, 111, *PG* 38, 989.

1668 *Vie de Georges de Choziba*, 12, p. 108.5-6 : *ἀλλὰ τὰ κοπροδοχεῖα περινοστῶν καὶ τὰ ῥάκια συλλέγων καὶ ταῦτα συῤῥάπτων ἐποίει ἑαυτῷ ἱμάτιον*, trad. p. 44.

1669 *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, 4, p. 14.17 : *τρίχινα περιβαλλομένη ῥάκια.*

1670 *Vie d'Euthyme le Jeune*, 19, p. 184.21-25, trad. p. 57.

1671 *Vie de Pierre d'Atroa*, 11, p. 97.61-62 ; *Vie de Théodore de Cythère*, p. 286.156 ; *Vie d'Alexis l'homme de Dieu* B, 4, p. 84 : *ῥακῶδες τῶν ἐνδυμάτω*.

1672 *Typikon de la Théotokos Éléousa*, p. 78.7-8 : *διὰ τοῦ ῥακώδους ἐνδύματος τὸ τῆς δουλείας πρόσχημα ὑπεφήνατε*, trad. [9], p. 179.

1673 *Vie d'Athanasie d'Égine*, 5, p. 183 : *περιβολὴ δὲ ἦν αὐτῇ ἔνδοθεν μὲν τρίχινον τραχύτητι τὴν σάρκα καταβάλλον, ἔξωθεν δὲ ῥάκκος προβάτων*, trad. p. 145-146 : « her inner garment was a goat hair <shirt>, which irritated her

Dans les ouvrages historiques, le sens du *ῥάκος* est différent, car le mot est utilisé même dans le cas d'un empereur retiré ou obligé de se retirer dans un monastère. Il désigne donc l'habit monastique en général. On le trouve chez Michel Attaliate, qui mentionne l'entrée au monastère des empereurs Michel VI[1674], Isaac Ier Comnène[1675] et Romain IV Diogène[1676] ou chez Anne Comnène, lorsqu'elle évoque la tonsure de Nicéphore III Botaniatès[1677]. Le terme est souvent utilisé par Jean Zonaras[1678] et Éphrem[1679] dans leurs chroniques. Cet emploi plus général nous aide à comprendre pourquoi le *ῥάκος* est vu même comme un habit saint. Eustathe de Thessalonique utilise le terme *θεῖα ῥάκη*[1680], tandis que selon la *Vie* de Germain Maroulès, devenir moine signifie revêtir le *μοναδικὸν* ou l'*ἱερὸν ῥάκος*[1681],

Le *ῥάκος* indique donc d'une manière générale les vêtements monastiques, mais également le manteau, l'élément le plus visible de l'habit des moines. Selon Michel Psellos, en recevant des femmes près de lui et les groupant dans un monastère, Auxence « leur fit ôter le manteau qu'elles portaient et revêtir une robe tissée de laine grossière », *τριχίνοις ῥάκεσιν ἀμφιέωυσιν*[1682]. La *Vie* de Germain Maroulès associr le *ῥάκος* avec l'*ἱερὰ ἐπωμίς*[1683], le manteau monastique.

Du ῥάκος au ῥάσον. Évolution du terme dans le milieu monastique

Les exemples présentés montrent l'usage du *ῥάκος* et du *ῥάσον* dans des contextes nombreux, mais similaires. S'agit-il d'une évolution du premier terme, qui a conduit à l'apparition du second ? Certains textes historiques et hagiographiques semblent proposer cette approche.

---

flesh with its roughness, and her outer <clothing> was a ragged garment of sheep wool » ; *Analecta Hymnica Graeca*, 12, p. 246.67. Cf. *Vie de Barthélémy de* Siméri, 8.2, p. 209, trad. p. 236-237.

1674 MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 47.12-18 : *καὶ πόρρω τῶν ἑαυτοῦ ποδῶν ταῦτα σφενδονησάμενος τὴν κεφαλὴν ἔκλινε τοῖς ἀποσταλεῖσιν εἰς τὴν κουράν. καὶ τῆς βασιλικῆς λαμπρότητος τὴν μοναχικὴν πολιτείαν εὐχαρίστως ἀνταλλαξάμενος καὶ τρύχινον ῥάκος τῆς εὐδαίμονος ἀμπεχόνης καὶ πολυτίμου, παραπέμπεται πρὸς τὸ ἱερὸν μελαμφορῶν καὶ τοῖς μοναχοῖς συνταττόμενος*.

1675 *Ibid.*, p. 55.14-16 : *αὐτος δ' ὁ Κομνηνὸς μοναχικοῖς ῥάκεσιν τὴν τοῦ Στουδίου καταλαμβάνει μονὴν ἔτι τῇ νόσῳ τρυχόμενος*.

1676 *Ibid.*, p. 136.18-19 : *τὸν ἐκ πορφυρίδος ῥακοδυτήσαντα*.

1677 ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, 3, 1, 1, I, p. 103.17-19 : *ἐπὰν δὲ τὰς ὀφρῦς τοῦτοις ἐπισυνάξῃ, ἀντὶ τῆς πορφυρίδος καὶ τῶν στεμμάτων τὰ μέλανα ῥάκη καταμφιέννυσιν*.

1678 JEAN ZONARAS, *Histoire*, 17, 17, 40, III, p. 604.6 ; 17, 23, 12, III, p. 626.13 ; 18, 16, 29, III, p. 711.18 ; 18, 18, 12, III, p. 719.18.

1679 ÉPHREM, *Chronique*, 2400, p. 90 ; 3065, p. 114 ; 3479, p. 129 ; 4852, p. 176 ; 6170, p. 220 ; 9276, p. 327.

1680 EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Sur la réforme de la vie monastique*, 129.1, p. 146.

1681 *Vie de Germain Maroulès*, éd. JOANNOU, 8, p. 64.3-4 ; éd. TSAMIS, 9.44-45, p. 110 ; *Ibid*, éd. JOANNOU, 11, p. 67.23 ; éd. TSAMIS, 12.19, p. 113.

1682 *Vie d'Auxence* B, 35, p. 126.13 : *περιδύσας αὐτὰς τὰς ἀμπεχόνας, τριχίνοις ῥάκεσιν ἀμφιέωυσιν*, trad. p. 127.

1683 *Vie de Germain Maroulès*, éd. JOANNOU, 11, p. 67.12 ; éd. TSAMIS, 12.9, p. 113.

Au 10e siècle, la *Chronique* de Syméon Magistre et Logothète évoque le cas du patrice Constantin Éladikos, partisan de Constantin Doukas pendant la rébellion de 913 contre Constantin VII Porphyrogénète. Après l'échec de la révolte, Éladikos est tonsuré moine au monastère de Dalmatios et obligé de prendre l'habit monastique :

> *Κωνσταντῖνον δὲ τὸν Ἑλλαδικὸν βουνεύροις τύψαντες, ῥάκει τε περιβαλόντες καὶ ὄνῳ ἐπικαθίσαντες διὰ μέσης τῆς πόλεως ἐθριάμβευσαν καὶ ἐν τῇ τοῦ Δαλμάτου ἀπαγαγόντες μονῇ ἐγκατάκλειστον τῇ λεγομένῃ Καταδίκῃ πεποίηκαν.*[1684]

Dans la compilation tardive du Pseudo-Syméon, réalisée sur la base du premier texte, le fragment prend la forme suivante :

> *Κωνσταντῖνον δὲ τὸν Ἑλλαδικὸν βουνεύροις τύψαντες μετὰ ῥάσου καὶ ὄνου ἐθριάμβευσαν καὶ ἐν τῇ τῶν Δαλμάτων καταδίκῃ ἔγκλειστον πεποιήκασι.*[1685]

Une transformation similaire est observée dans le cas de l'exil au monastère d'Eudocie Makrembolitissa, obligée par son fils Michel VII Doukas de quitter la capitale en 1071. Décrite par Michel Attaliate[1686] et le continuateur de Jean Skylitzès[1687] avec des termes usuels, l'entrée au monastère de l'impératrice est présentée par le continuateur de Georges le Moine dans un langage nouveau :

> *καὶ ἐφόρεσεν αὐτὴν καλογεραίαν, καὶ ἐφόρεσεν αὐτὴν ῥάσα, καὶ ἔβαλεν αὐτὴν εἰς μοναστήρι.*[1688]

La même évolution peut être envisagée dans la rédaction de la *Vie* d'André Salos. Le plus ancien manuscrit, daté du 10e siècle, décrit le manque de vêtements du héros avec cette énumération :

> *διότι γυμνὸς ἦν τῷ σώματι, οὐ χιτῶνα ἔχων, οὐ μαλωτόν, οὐ κιλίκιον, οὐ ψιαθίον*[1689],

tandis qu'une variante du même texte datant du 14e siècle mentionne dans un autre endroit :

> *γυμνὸς ἄπορος, μὴ ψάθαν ἔχων μὴ κιλίκιον, ἢ τρίχινον ἢ ῥάσον, ἢ κόμα μικρὸν τῆς (sic) αἰγιομάλου ἀλλὰ τὸ προρρηθὲν μαλωτόν*[1690].

On conclut qu'aux 10e-14e siècles, aussi bien le *ῥάκος* que le *ῥάσον* désignent l'habit monastique, et que les deux termes sont utilisés comme synonymes. Parfois, ils font référence

---

1684 SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, 135, 8.51-54, p. 300.
1685 PSEUDO-SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, p. 720.20-22.
1686 MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, p. 130.19-26 : *μελαμφοροῦσαν ἐπαποδείξαντες καὶ κεκαρμένην τὰς τρίχας καὶ τῷ τάγματι τῶν μοναζουσῶν καταζεύξαντες*.
1687 JEAN SKYLITZÈS CONTINUÉ, *Histoire*, p. 152.18-20 : *τὴν μὲν βασιλίδα ὑπερόριον τίθενται εἰς τὸ παρ' αὐτῆς συστὰν φροντιστήριον, Πιπερούδιον οὕτω καλούμενον, ἀποκείραντες καὶ μὴ βουλομένην*.
1688 GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, *Chronique*, *PG* 110, 1245C.
1689 *Vie d'André Salos*, 430-431, p. 42 (codex A = Munich, Bibliothèque d'État de Bavière gr. 443).
1690 *Vie d'André Salos*, 276-277, p. 31-32 (codex E = Munich, Bibliothèque d'État de Bavière gr. 552).

particulièrement au vêtement de novice. Ce deuxième sens sera rencontré de plus en plus après le 12e siècle, et surtout dans les textes liturgiques. Dans *Vtp 133*, par exemple, manuscrit du 14e siècle, le rituel intitulé *Εἰς ἀρχάριον ῥασοφοροῦντα* mentionne : *εἶτα κουρεύει αὐτὸν καὶ ἐνδύει τὸ ῥάκος καὶ τὸ καμιλαῦχιν*[1691]. En conséquence, nous pensons que l'équivalence *ῥάκος* - *ῥάσον* est déjà évidente au 14e siècle, et qu'elle s'imposera dans l'usage courant.

c. La synthèse liturgique

Depuis le 11e siècle et surtout après le 13e siècle, l'interaction des traditions palestinienne / orientale et constantinopolitaine a conduit à plusieurs nouveaux modèles de rituel pour les novices.

Une première situation est celle dans laquelle le rituel palestinien pour les novices est repris et utilisé pour les *rasophores* dans le milieu constantinopolitain. Le texte du rituel présent dans le *Schèmatologion Dmitrievski* (11e-12e siècle) sous le nom *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι λαικόν, ἐρχόμενον εἰς τὸ μοναστήριον*[1692] et dans le manuscrit *Barberini gr. 370* (16e siècle) sous celui de *Τάξις γινομένη εἰς λαϊκόν, ἐρχόμενον εἰς τὸ μοναστήριον*[1693] est gardé sans aucun changement dans le manuscrit *Jérusalem, Bibliothèque patriarcale 73 (274)* (15e siècle) comme une *Ἀκολουθία εἰς ῥασοφόρον μοναχὸν*[1694]. Il s'agit d'un rituel court, dans lequel, après deux prières du prêtre, le candidat est tonsuré et reçoit un *sticharion* noir, un petit capuchon et une ceinture. Dans le *Coislin 367* (13e-14e siècle), le rituel est nommé *Ἀκολουθία εἰς τὸ ῥασοφορέσαι κοσμικὸν* et contient également la tonsure et la vêture du candidat[1695]. Dans *Vatopedi 133* (14e siècle), le rituel s'appelle *Εἰς ἀρχάριον ῥασοφοροῦντα*, et contient toujours la tonsure et la vêture[1696]. Selon le manuscrit *Sevastianov 472* (14e-15e siècle), un office similaire d'origine palestinienne porte le nom *Τάξις γινομένη εἰς ῥακενδυτοῦντα*[1697]. Les textes montrent que le rituel palestinien du « premier » ou du « petit » habit, centré sur la tonsure et la vêture, a pu être repris dans le milieu constantinopolitain, qui l'a appliqué aux *rasophores*. La forme actuelle du rituel pour les *rasophores* semble exprimer cette synthèse entre les deux grandes traditions liturgiques.

Par ailleurs, nous pensons qu'une autre source de l'évolution du rituel pour les novices est la transformation du rituel constantinopolitain du *πρόσχημα* dans un office moins important,

---

1691 *Vtp 133*, f. 227-227v, p. 276.
1692 *Schèmatologion Dmitrievski* (11e-12e siècle), f. 82-83, cf. PALMOV, *La tonsure monastique*, app. p. 25.
1693 *Bar 370*, f. 1, p. 275. Dans le même manuscrit, le rituel correspondant pour les femmes novices porte le nom *Ἑτέρα τάξις γενομένη εἰς γυνὴν τὴν μέλλουσαν λαβεῖν τὸ σχῆμα ἤτοι τὰ μαῦρα φορέματα*, *Bar 370*, f. 1v-2, p. 112*.
1694 *Jér 73*, f. 1-2, p. 505.
1695 *Csl 367*, f. 164, p. 67*.
1696 *Vtp 133*, f. 227-227v, p. 276.
1697 *Sev 472*, f. 105v-108v, p. 55.

éventuellement pour les novices. Le phénomène, déjà analysé dans la première partie de la thèse, est visible par exemple dans deux manuscrits souvent étudiés ensemble, *Coislin 213* et *Grottaferrata Γ.β.1*. Le rituel mutilé porte encore le nom d'*Ἀκολουθία τοῦ προσχήματος τῶν μοναχῶν*. Fait intéressant, la première prière du rituel actuel pour les *rasophores*, *Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τῷ κατὰ πολὺ ἔλεός σου ῥυσαμένῳ τὸν δοῦλόν σου*, est présente pour la première fois dans ces manuscrits. Le rituel garde certaines questions pour le candidat, ce qui a conduit, à notre avis, à deux évolutions importantes.

D'une part, le rituel constantinopolitain de vêture sans tonsure, appliqué aux *rasophores*, se développe d'une manière similaire. Dans *Jérusalem, Bibliothèque patriarcale, Sainte Croix 100*, manuscrit du 12e-3e siècle, un tel office est gardé sous le nom de *Τάξις ἀρχαρίου ἐρχομένου ἀπὸ κόσμου εἰς τὸν μοναχὸν*[1698]. Il contient quelques questions et une courte catéchèse, après lesquelles le candidat est revêtu des *ῥάσα* monastiques[1699].

D'autre part, ce modèle est repris par le rituel palestinien du « premier » habit, qui se transforme dans un rituel intermédiaire, nommé plus tard office du « petit » habit. Dans *JérSC 100*, ce rituel garde le nom d'*Ἀκολουθία σὺν Θεῷ τοῦ πρώτου σχήματος*. Le frère est tonsuré et reçoit la tunique, la ceinture, et le *παλλίον*, le manteau monastique, toujours vu comme l'*ἀρραβών τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*.

Mais le contenu très développé de cet office l'éloigne de son modèle. Malgré son nom, il est une forme primaire de l'office du « petit » habit, tel que nous le connaissons aujourd'hui. La synthèse opérée par ce manuscrit est évidente. Il provient du mont Latros, un espace de rencontre entre les deux traditions liturgiques. En outre, le texte donne aux moines la liberté d'entonner pendant la tonsure totale du candidat soit le Psaume 50, comme dans la tradition constaninopolitaine, soit le Psaume 118, comme dans la tradition palestinienne[1700].

L'office du *rasophorat* doit donc être vu comme le point final d'une évolution liturgique tout à fait intéressante. Il n'est pas l'expression d'une troisième division apparue dans les degrés ou les habits monastiques seulement aux 11e-12e siècles, comme le suggèrent les textes littéraires. Ni aux 13e-14e siècles, comme le font les textes liturgiques. Il faut chercher son apparition bien auparavant. De fait, le *rasophorat* exprime un concept fondamental de la vie monastique, celui de l'évolution progressive du candidat sur l'échelle spirituelle, évolution qui

1698 *JérSC 100*, f. 8^{v}-9^{v}, p. 56*-57*.
1699 *Ibid.*, f. 9^{v}, p. 57*.
1700 *Ibid.*, f. 16, p. 59*.33-34.

impose depuis les premiers siècles chrétiens l'existence d'une étape de préparation avant les promesses monastiques et la réception de l'habit.

La difficulté réside dans la multitude des formes et des noms par lesquels ce premier office s'est manifesté. Nous parlons, par exemple, du vêtement reçu à cette occasion en utilisant des mots divers : premier habit, petit habit, habit de soumission, *rakos*, *rason* etc. En appliquant le procédé utilisé ci-dessus, nous avons identifié encore une fois les deux grandes traditions liturgiques, la palestinienne et la constantinopolitaine, qui se mêlent pendant toute la période byzantine et offrent plusieurs variantes de rituel. L'office actuel, qui commence à s'imposer aux 14e-15e siècles, est à la base un rituel palestinien, centré sur la tonsure du candidat et la vêture d'un habit monastique simple. Arrivé dans le milieu constantinopolitain, l'office sera appliqué également aux novices de cette tradition, appelés *rasophores*. Le rituel s'appellera donc *rasophorat*, nom utilisé jusqu'à nos jours.

CHAPITRE 8 : LE NOVICIAT

Le noviciat est la période qui précède l'engagement définitif du postulant dans la vie monastique. Il vise à la fois la probation et la formation du candidat. Reçu dans une communauté, le débutant est graduellement introduit dans les coutumes pratiques et spirituelles, habitué aux exigences du lieu, fortifié par des diverses épreuves. Observé attentivement par tous les moines, il doit se soumettre principalement à un père spirituel, qui le guide dans son nouveau mode de vie. Pendant la période du noviciat, le postulant vérifie sa vocation monastique, pour pouvoir prendre une décision définitive concernant sa vie dans la communauté.

Le noviciat est reconnu par tous les groupes ascétiques comme une période nécessaire et utile pour le développement du postulant. Néanmoins, les modalités pratiques de son implémentation dans une communauté sont très différentes d'une époque à l'autre ou d'un courant monastique à l'autre. Les diverses procédures appliquées à l'entrée, étudiées dans le chapitre antérieur, ont évidemment conduit à des procédures variées au regard du noviciat. Même la notion de noviciat est relative, car elle ne désigne pas toujours la même période de formation ou le même parcours spirituel des débutants.

De plus, on remarque un certain manque d'intérêt en ce qui concerne les novices. Les instructions relatives à ce sujet sont peu nombreuses dans le droit canonique et dans les *typika*, tandis que l'hagiographie ne fait que louer les efforts ascétiques du saint pendant cette période, sans donner des informations précises. La littérature spirituelle pour les novices est également réduite. De fait, ces textes monastiques ne font aucune différence entre les novices au sens juridique du terme et les novices comme catégorie générale de moines, situés au commencement de leur vie spirituelle. Les recommandations sont ainsi très générales, valables pour presque tous les membres de la communauté[1701].

[1701] On remarque le même manque d'intérêt pour la formation des novices adultes en Occident à Cluny aux 11e-12e siècles, cf. I. COCHELIN, « Peut-on parler de noviciat à Cluny pour les XIe-XIIe siècles ? », *Revue Mabillon* 9, 1998, p. 17-49, qui avance également l'idée d'une vie monastique sans noviciat à cette époque.

8.1. Types de noviciat

Nous avons déjà remarqué l'existence de plusieurs types de noviciat. D'un côté, tous les jeunes sont considérés comme des novices, et nous avons étudié dans un chapitre antérieur leur évolution jusqu'au moment de la vêture du saint habit. D'un autre côté, pour les personnes arrivées au monastère à l'âge de la maturité, le noviciat est en relation directe avec la procédure appliquée à l'entrée. Ainsi, soit le postulant reste dans ses habits laïcs jusqu'à la consécration monastique, soit il porte un habit simple qui le différencie du reste de la communauté.

Un premier modèle pour le noviciat chrétien est rencontré chez les Esséniens, qui n'acceptaient entièrement les postulants dans leur communauté qu'après trois ans d'épreuves. À la fin de la première année, ils recevaient le vêtement et la ceinture. Pendant encore deux ans, ils participaient aux bains rituels, sans être admis au repas commun. L'admission définitive était conditionnée par leur comportement quotidien, par leur caractère et par la maîtrise de leurs sens[1702].

En suivant probablement de tels modèles, dans les communautés de Pacôme, avant de recevoir l'habit monastique, le postulant était instruit à l'hôtellerie à propos des règles du monastère, surtout de celles relatives à la renonciation au monde, à l'obéissance et à la prière. Le candidat avait l'obligation d'apprendre les psaumes et la prière du dimanche et il pouvait participer à l'assemblée des frères dans l'église et à la table commune[1703]. Selon la règle attribuée à Macaire d'Alexandrie, on lui lisait les usages internes du monastère[1704]. Les candidats étaient informés avec précision de tous les aspects relatifs à la vie monastique, pour que leur geste ne soit pas fait, d'une manière ou d'une autre, involontairement. Les *Canons* de Schenoute imposent un noviciat de trois mois[1705]. Selon Jean Cassien, le nouveau venu dans un monastère égyptien devait parcourir une période de noviciat d'une année, qui pouvait se prolonger en fonction de l'état spirituel de chaque candidat[1706]. Pallade et Sozomène écrivent qu'elle durait jusqu'à trois ans. Le novice était guidé par un vieillard, qui était tenu de lui apprendre toutes les règles pratiques et spirituelles de la vie monastique et était soumis à différentes interrogations et épreuves[1707]. Voilà pourquoi, après trois ans de travail comme jardinier dans le monastère des

---

1702 FLAVIUS JOSÈPHE, *La guerre des Juifs*, 2, 137-138, II, p. 34.

1703 *Règle de Pacôme*, *Praecepta*, 49, p. 25-26, trad. p. 23.

1704 *Règle de Macaire*, 23, I, p. 383.

1705 SCHENOUTE, *Canons*, 243, p. 190-191.

1706 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 7, p. 131 : « Lors donc quelqu'un a été reçu et éprouvé avec la persévérance que nous avons dite, et que, ayant déposé ses vêtements personnels, il aura été ceint de l'habit du monastère, il ne lui est pas permis de se mêler aussitôt à la communauté des frères. »

1707 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 32, 5, p. 134-135 ; SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 14, 12, II (SC 418), p. 120-121.

Tabennésiotes, Pinufius est regardé encore comme un novice, car « ayant récemment quitté le siècle, était considéré chez eux comme le dernier »[1708]. La version arabe tardive de la *Vie* de Pacôme fixe à trois ans le laps de temps entre la tonsure et l'habit[1709].

Dans le milieu syriaque, le noviciat est également fixé au 5e siècle à trois ans par les canons attribués à Rabbula d'Édesse[1710]. Au 6e siècle, en Syrie, le candidat pouvait rester selon Jean d'Éphèse jusqu'à quatre ans et demi à effectuer toutes les étapes du noviciat[1711]. Les *Canons des Perses* mentionnent, d'une part, que le séculier arrivé au monastère doit passer une année d'épreuves, et puis l'higoumène peut le tonsurer[1712], et d'autre part, que les frères n'avaient pas le droit de sortir du monastère trois ans avant la prise de l'habit[1713]. Quoi qu'il en soit, une période de noviciat est toujours attestée.

Dans le monachisme de type lavriotique, le noviciat concernait surtout la transition de la vie cénobitique à celle anachorétique. En Palestine, au temps de Sabas, les candidats étaient formés d'abord dans le monastère de Théodose. Sabas construira plus tard pour eux un petit *coenobion*, où les postulants étaient préparés à la vie érémitique[1714]. On rencontre la même tradition dans le monachisme syro-oriental. Selon la *Règle* d'Abraham de Kaškar, les moines pouvaient bâtir des cellules individuelles après un laps de temps passé en communauté. La durée de cette période d'épreuves n'était pas fixée d'une manière uniforme. Pour bâtir leurs cellules, les nouveaux ascètes recevaient le support des frères[1715]. Les *Règles* de Dadīšōʿ et de Babaï, les successeurs d'Abraham, ajoutent des précisions supplémentaires : le candidat recevait cinq aspres d'argent dans ce but, et la communauté l'aidait pendant trois jours ou dans la troisième partie de son travail ; s'il y avait des cellules vides dans le monastère, elles étaient données à ceux qui avaient servi la communauté durant plusieurs années ; la période de noviciat était

1708 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 30, 4-5, p. 168-169.

1709 *Vie de Pacôme (ar.)*, p. 368.

1710 RABBOULA D'ÉDESSE, *Avertissements aux moines*, 21, p. 83 : « A brother - novice who becomes a monk in three years, shall not go out of the monastery without (the permission of) the *rišdairā*. »

1711 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, *PO* 82 (17.1), p. 279-283..

1712 *Canons des Perses*, 20, p. 92 : « A *rišādaira* shall not give the tonsure rashly to a secular, except after a year when he has been tested. ».

1713 *Canons des Perses*, 14, p. 91 : « Brothers shall not go outside the monastery without the order of the *rišādaira* ; and before three years before they put on (the monastic garment) they cannot go out even if the *rišādaira* orders (so). »

1714 *Vie de Sabas*, p. 113, trad. 28, p. 39-40 : « Quand il recevait des séculiers désireux de faire leur renoncement, il ne les laissait habiter ni au Castellion ni dans une cellule à laure, mais il avait fondé un petit coenobion au nord de la laure et y avait installé des hommes endurcis à l'ascèse et vigilants, il y faisait habiter les « renonçants » jusqu'à ce qu'ils eussent appris le psautier et l'office canonial et qu'ils eussent été formés à la discipline monastique. … Lorsque, après probation, il s'était rendu compte que les « renoncés » avaient exactement appris l'office canonial, qu'ils s'étaient rendus capables de veiller sur leurs pensées, de garder leur esprit à l'abri de tout souvenir de monde, de résister aux tentations mauvaises, il leur fournissait alors une cellule dans la laure. »

1715 *Règle d'Abraham de Kaškar*, 10, p. 161-162.

réduite à deux ans pour celui qui aménageait la cellule sur sa propriété[1716]. Une bénédiction de la cellule marquait le passage vers cette nouvelle forme de vie. Au 7e siècle, sur le mont Sinaï, une période de moins de deux ans passés dans le *coenobium* était imposée avant le commencement de la vie solitaire[1717].

À Byzance, la règle générale était de trois ans de noviciat. La coutume est imposée par la législation civile et canonique, avec la possibilité de réduire ce laps de temps à six mois pour les membres de l'aristocratie[1718]. Plusieurs *typika* monastiques restent sur cette règle de trois ans[1719], d'autres la réduisent à deux ans[1720] ou à un an[1721]. En revanche, la *Vie* de Matrone, écrite au début du 6e siècle à Constantinople, insiste sur la nécessité d'un long et sérieux noviciat[1722]. À Stoudios, la tonsure des novices était faite à la Pâque, ce qui suggère que le noviciat pouvait durer une année[1723]. Selon le *typikon* de la Théotokos Évergétis, le noviciat était de six mois pour les gens inconnus. En cette période, le postulant était attentivement observé. S'il ne pouvait pas respecter les règles de la communauté, le supérieur décidait par rapport à lui[1724]. Les *typika* byzantins ultérieurs, qui reprennent en général les dispositions de la Théotokos Évergétis, reviennent à la règle de trois (parfois deux) ans de noviciat, avec la possibilité de réduire la période à six mois pour les gens de famille illustre[1725].

La personne qui décide au sujet du noviciat est en général l'higoumène. Un certain conflit entre l'indulgence du supérieur et la rigidité des moines est parfois sous-entendu. Selon un récit de Paul de Monembasie, un homme arrivé au mont Olympe pour confesser ses péchés est rapidement tonsuré, en conformité avec son désir :

> *Après avoir tout dit, il se tint debout, en larmes, l'air accablé, les yeux baissés, le cœur brisé. Le saint ancien réfléchit longtemps, au moins une grande heure, puis il lui dit : « Mon enfant, veux-tu revêtir le saint habit ? » - « Oui, père, c'est mon grand désir, et j'ai déjà le vêtement qu'il faut dans mon sac. » Le saint ancien le catéchisa donc ; il le tonsura et il le revêtit du saint habit, puis il le renvoya avec ce mots : « Va en paix,*

1716 *Règle de Dadīšō'*, 13, p. 170-171 ; *Règle de Babaï*, 7, p. 179.
1717 ANASTASE LE SINAÏTE, *Récits sur les saints pères du Sinaï*, 29.7-8, p. 77, trad. p. 115.
1718 JUSTINIEN, *Novelles*, 5, 2 ; 123, 35 ; JEAN III DE CONSTANTINOPLE, *Collection de lois civiles en 87 chapitres*, 77, p. 389 ; *Synode prime-second de Constantinople, Canons*, 5, p. 455-457.
1719 *Hypotypôsis de Patmos*, 26, p. 78-79, trad. p. 592-593 ; *Typikon de Lips*, 17-18, p. 116, trad. 1270-1271 ; *Testament de Matthieu Ier de Constantinople*, [B15], p. 491, trad. 1647 ; [C] 1, p. 496, trad. 1652.
1720 *Typikon de Nicéphore Blemmydès*, 9, p. 95, trad. p. 1203.
1721 *Typikon de Lavra*, p. 119, trad. [50], p. 263 ; *Typikon de Tzimiskès*, 3, p. 210, trad. p. 236 ; *Typikon de Nil Damilas*, [5], p. 100, trad. p. 1470.
1722 *Vie de Matrone*, 51, p. 812, trad. p. 63.
1723 *Hypotypôsis de Stoudios* A, p. 228, trad. [2], p. 101.
1724 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 37, p. 78-79 ; *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 55, p. 46-47, trad. p. 823-824.
1725 *Typikon de Phoberos*, 51, p. 64, trad. 929 ; *Typikon de Saint-Mamas*, 22, p. 279, trad. p. 1010 ; *Typikon d'Élegmoi*, 22, p. 739, trad. 1067 ; *Typikon* de *Machairas*, 55-56, p. 28-29, trad. p. 1140.

enfant, et ne pèche plus. » L'autre prit congé, et après s'être prosterné, il s'en alla en glorifiant Dieu.[1726]

Néanmoins, les disciples restent surpris que leur maître n'ait imposé à cet homme aucune pénitence ou règle. Le moine justifie donc son acte par la miséricorde de Dieu, qui avait effacé toutes les fautes du pénitent. On comprend que le texte n'accepte une telle procédure que pour des cas exceptionnels. Dans la communauté de Lazare de Galèsion, l'intervalle entre le stage de novice (*μανδυώτης*) et celui de moine (*ἀποστολικὸς*) était également court, ce qui provoque les critiques des moines. Mais Lazare leur explique qu'il ne faut pas attarder le moment de la tonsure pour ne pas perdre les nouveaux venus[1727]. Néanmoins, la règle des trois ans reste plus ou moins en vigueur, car un frère est mort pendant cette période de noviciat[1728].

Le noviciat était court ou même inexistant pour les personnes haut placées sur l'échelle sociale ou pour celles reconnues pour leur vie pieuse. Parmi eux, les membres du clergé étaient en général rapidement reçus. Dans la deuxième moitié du 6e siècle, pendant un pèlerinage à Jérusalem et dans plusieurs monastères de Palestine, le jeune Théodore de Sykéon, déjà ordonné prêtre, sollicite l'habit monastique dans le couvent de Choziba. L'higoumène le lui donne « sans hésitation et sans rien différer ». Peu de temps après, « quand eut pris fin la joie de fête spirituelle qu'avait causée sa venue », il sort du monastère et revient dans sa patrie[1729]. S'agit-il d'un cas isolé ou d'une règle bien répandue ? Nous pensons que le rituel liturgique était simplifié dans le cas des clercs qui devenaient moines, comme atteste la traduction arménienne du rituel palestinien des 8e-10e siècles[1730]. Une règle orientale précise également la réduction du noviciat pour les clercs qui entraient dans le monastère[1731]. À Byzance, Nicéphore, évêque de Milet,

---

1726 PAUL DE MONEMBASIE, *Récits édifiants*, 3, p. 42-45.

1727 *Vie de Lazare de Galèsion*, 232, p. 579-580 : *ἐὰν δε τις οὗτος ἐκ τοῦ κόσμου δυνηθεὶς ἐκφυγεῖν ἔλθη προς με ζητῶν μοναχὸς γενέσθαι, καὶ ὡς σὺ λέγεις μὴ ἀποκείρω, ἀλλὰ πρὸς χρόνον οὕτω μένειν ἐάσω καὶ σβεσθῇ ὁ μικρὸς ἐκεῖνος σπινθήρ, ὃν ὁ Θεὸς διὰ φιλανθρωπίαν διὰ τρόπου τινός, ὡς εἶπον, ἀνῆψεν ἐν τῇ αὐτοῦ καρδίᾳ, οὐχὶ πάλιν εἰς τὸν κόσμον ὑποστραφεὶς τῶν προτέρων αὐτοῦ ἐπιτηδευμάτων ἢ καὶ χειρόνων ἕξεται; πῶς δὲ καὶ παῖδας καὶ ἀγροίκοθς ἀνθρώποθς δεχόμενος οὐκ ἀποκείρω ἐγώ;*, trad. p. 330 : « But supposing someone who has been able to flee from the world like this comes to me and seeks to become a monk, and I, as you suggest, do not tonsure him but make him wait like that for a <period of> time; and <suppose> that tiny spark, wich God in His benevolence has in some way kindled in his heart, as I said, should <then> be snuffed out, won't <that person> return to the world and be keen to take up his former lifestyle again (or <perhaps> a worse one)? And how can I not tonsure <these> youths and country people when I admit them? »

1728 *Vie de Lazare de Galèsion*, 131, p. 547 : *Κοσμικὸς δε τις νέος, ἐπὶ τῇ ἡλικίᾳ ὡς ἐτῶν δέκα πρὸς τοῖς ὀκτὼ τῇ τοῦ ἀναγνώστου ἀξίᾳ τετιμημένος, ἦκεν εἰς τὴν μονὴν πρὸς ταὸ μοναχὸς γενέσθαι. Πρὸ γοῦν ἀποκαρῆναι ἀποσταλεὶς παρὰ τοῦ μοναχοῦ Ἰγνατίου…*, trad. p. 219.

1729 *Vie de Théodore de Sykéon*, 24, I, p. 21, trad. II, p. 24.

1730 *Ven arm 457*, p. 156 : « But if one of the males be a cleric and hath already passed under the hand (i.e. been ordained), that is to say, if he be an elder or a deacon, this order shall not be performed over him, but he shall only adopt the garb and the life. »

1731 *Canons des Perses*, 10, p. 90.

reçoit rapidement le *σχῆμα*[1732], tandis que selon les récits de Paul de Monembasie, un prêtre qui avait confessé ses fautes est tonsuré après trois jours de catéchèse[1733].

Même si les *typika* byzantins expriment plusieurs fois la nécessaire égalité entre les membres de la communauté monastique, ils acceptent souvent les différences existant entre ceux-ci. Il s'agit particulièrement des monastères impériaux et aristocratiques, où le traitement des nouveaux venus était fait selon leur position sociale. Le *typikon* du Christ Pantocrator, après avoir clamé le droit d'une « égale considération » pour ses moines, ajoute dans le paragraphe suivant que les gens de famille illustre peuvent jouir de conditions préférentielles :

> *Si quelqu'un est nécessaire au monastère, parce que le besoin des affaires requiert des gens capables de rendre les services qu'il rendrait et que celui-là a besoin pour certains motifs de condescendance parce qu'il est de haute naissance et qu'il a reçu une éducation délicate, il reviendra à l'higoumène d'aviser aux mesures concernant son train de vie, en prenant évidemment en considération l'intérêt du monastère.*[1734]

Dans ce monastère, les quatre-vingts moines étaient partagés en deux catégories : cinquante « ecclésiastiques », en charge uniquement du service liturgique, et trente serviteurs : boulangers, jardiniers, cuisiniers[1735]. Dans le *typikon* de la Théotokos Kosmosôteira, la séparation en deux groupes de moines est aussi claire : cinquante moines ont la responsabilité des services liturgiques, alors que les autres vingt-quatre doivent les servir[1736]. Selon le *typikon* de Pakourianos, les gens illustres « doivent même avoir des serviteurs à leur disposition » en cas de maladie[1737]. Cette distinction sociale, souvent rencontrée dans les monastères de ce type, est vivement critiquée par Théodore Prodrome :

> *Ne lorgne pas sur la portion de ton voisin parce qu'elle est plus grosse que la tienne, veille à ne pas adresser la parole à Untel ! Lui est archiprêtre et tu n'es que sacristain ! Lui est chantre et sait diriger un chœur, toi tu chantes faux et tu n'es même pas capable de psalmodier ! Lui est trésorier, toi tu portes l'eau chaude ! Lui est intendant, toi tu gardes les oignons ! Lui est un lettré, un habile lecteur des Écritures, toi tu ânonnes péniblement l'alphabet ! Lui est au monastère depuis quinze ans, toi tu viens d'arriver il y a six mois à peine ! Tu vas chausser de galoches, quand lui va toujours à cheval et porte des éperons ciselés. Lui était déjà au monastère depuis quinze ans, quand tu faisais paître les brebis et chassais les corbeaux.*[1738]

1732 *Vie de Nicéphore de Milet*, 14, p. 146.
1733 PAUL DE MONEMBASIE, *Récits édifiants*, 7, 2, p. 64-65.
1734 *Typikon du Christ Pantocrator*, [17], p. 60-61.
1735 *Ibid.*, [19], p. 60-63.
1736 *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 3, p. 21, trad. p. 800.
1737 *Typikon de Pakourianos*, 4.476-481, p. 46-49.
1738 THÉODORE PRODROME, *Contre les higoumènes*, 63-78, p. 142-143, trad. p. 27.

Par contre, dans d'autres monastères aux règles bien plus strictes, les serviteurs étaient interdits et une certaine égalité entre les membres de la communauté était imposée[1739].

Le noviciat est parfois attesté dans l'hagiographie. Pour certains auteurs, supprimer la période de noviciat parcourue par le saint de demain est une forme de souligner ses qualités ascétiques. Mais ce n'est pas la seule règle. Pour les gens de condition sociale simple, le noviciat est mieux présenté. Ainsi, un certain Jean est mis à l'épreuve par Daniel le Stylite pendant une année[1740]. Le noviciat pouvait durer trois jours dans la communauté d'Étienne le Jeune[1741]. Dans le monastère de Pierre d'Atroa, un novice est effrayé par l'action du démon depuis son arrivée au monastère jusqu'au moment de la tonsure, ce qui implique une certaine période de noviciat[1742]. Pour le jeune fils de Cyrille le Philéote, le noviciat est de quarante jours, car après cet intervalle, il reçoit la consécration monastique[1743].

Selon les textes hagiographiques, la réception de l'habit saint est parfois retardée ou même refusée, à cause de l'humilité du héros. Un certain Badâsyous, moine copte dans le monastère de Pacôme, prolonge ainsi la période de son noviciat en motivant la vie pure demandée à celui qui veut revêtir l'habit saint. Lorsque les frères l'invitent à faire ses vœux lors des Pâques, il sort en secret du couvent et reste caché jusqu'au mercredi de la semaine sainte, quand il revient dans sa cellule en disant : « pardonnez-moi, mes frères chéris, mais je ne suis pas arrivé à ce degré élevé qui est le froc monastique céleste »[1744]. À ces mots, les frères n'insistèrent plus, et le saint demeura toute sa vie sans recevoir l'habit saint. Dans la même ligne spirituelle, Marie, moniale dans un couvent près d'Alexandrie, revêt le saint habit quinze ans après son entrée, lorsqu'elle arrive à dominer la faim et le sommeil[1745].

En revanche, le noviciat est parfois refusé par les postulants soit pour des motivations spirituelles, soit à cause de leur statut social. Au 6e siècle, dans un monastère palestinien, Syméon d'Édesse et Jean l'Aumônier déclinent la période de noviciat d'une année proposée par l'higoumène, qui leur donne la tonsure et l'habit monastique dans les deux jours[1746]. Plus tard, Théodora de Thessalonique demande la tonsure et l'habit au moment même de son entrée. Ses arguments sont forts : elle est une parente de la supérieure Anne et elle amène une

1739 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 24, p. 66-67 ; *Typikon de Phobéros*, 43, p. 58, trad. p. 924 ; *Typikon de Saint-Mamas*, 34, p. 288, trad. p. 1017-1018 ; *Typikon d'Élegmoi*, 33, p. 749, trad. p. 1074 ; *Typikon de Machairas*, 87, p. 40, trad. p. 1148.
1740 *Vie de Daniel le Stylite*, 34, p. 32-33, trad. p. 114-115.
1741 *Vie d'Étienne le Jeune*, 38-40, p. 138-139.
1742 *Vie de Pierre d'Atroa*, 79, p. 210-211.
1743 *Vie de Cyrille le Philéote*, 27, 2, p. 122.
1744 *Synaxaire copte*, *PO* 56 (11.5), p. 674.
1745 *Ibid.*, *PO* 56 (11.5), p. 682.
1746 *Vie de Syméon d'Édesse*, 5-6, p. 64-66, trad. p.114-118.

considérable somme d'argent, trois servantes et tous ses biens. Lorsqu'Anne mentionne la nécessité d'une période de noviciat, Théodora la refuse et invoque la responsabilité spirituelle qu'Anne doit avoir pour son âme et pour son salut. Par conséquent, son désir est accompli[1747].

La durée du noviciat et le traitement des postulants pendant cette période restent donc des questions ouvertes. Pour les gens simples, le laps de temps pouvait atteindre trois ans, tandis que les aristocrates et les gens renommés étaient très facilement reçus.

8.2. La formation spirituelle et pratique du novice

La méthode de formation des novices la plus simple et la plus utilisée était leur intégration graduelle dans la vie spirituelle et pratique de la communauté. L'observation des règles et l'imitation du comportement des frères sont toujours recommandées. On remarque qu'à l'exception des ermites, un novice ne restait presque jamais seul dans un monastère cénobitique. Il participait toujours à la vie commune, même sa cellule était partagée avec son père spirituel, ou avec un ou deux autres moines[1748].

Par ailleurs, il y avait toujours une éducation spirituelle concrète des novices, accomplie par l'higoumène, le père spirituel ou quelque autre moine en charge de cette mission. L'higoumène, qui était le père et souvent le confesseur de tous les moines, avait le rôle le plus important. Il devait vérifier leur obéissance et leur force à résister devant les tentations[1749]. Le père spirituel était également chargé d'un rôle pratique très important, examinant en permanence le comportement monastique du novice. Il était aussi le parrain, l'*ἀνάδοχος*, au moment de la profession monastique[1750]. Dans les monastères égyptiens du 4e siècle, selon Jean Cassien, les novices étaient confiés après la vêture à un moine « chargé par l'abbé de dix jeunes gens pour les instruire et les gouverner »[1751]. Isaïe, higoumène du monastère copte de Qalamoun, en Haute Égypte, transfère à un vieillard instruit la responsabilité d'élever les novices[1752]. Au début du 7e siècle, à l'entrée dans un monastère palestinien, Anastase le Perse est confié par son higoumène à un maître spirituel, *ἐπιστάτης*, l'un de « ses disciples authentiques », qui guide les premiers pas du novice sur le chemin de l'ascèse et de la vie spirituelle[1753].

1747 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 20-21, p. 104-108, trad. anglaise p. 181-183.
1748 *Typikon de l'Évergétis*, 24, p. 66-67 ; *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 51, p. 45, trad. p. 822 ; *Typikon de Phobéros*, 43, p. 58, trad. p. 924.
1749 *Testament de Matthieu Ier de Constantinople*, [B15], p. 491, trad. 1647.
1750 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, III, 46, p. 93.
1751 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 7, p. 130-131.
1752 *Synaxaire copte*, *PO* 56 (11.5), p. 443.
1753 *Vie d'Anastase le Perse*, 11, p. 52-53.

À Stoudios, Syméon le Nouveau Théologien est élevé par son maître spirituel Syméon le Stoudite, demeurant dans une petite chambrette sous l'escalier de la cellule de celui-ci[1754]. La filiation spirituelle, l'un des thèmes favoris du monachisme oriental, commence pendant cette période de noviciat, mais elle reste l'un des instruments de formation monastique pendant toute la vie. Pour la réussite de cette construction, Syméon le Nouveau Théologien conseille les débutants de chercher un maître spirituel avant même leur entrée. Ils doivent également consulter les écrits ascétiques et les comparer avec les leçons de celui-ci, car s'ils ne sont pas en accord, les novices peuvent rejeter « ce qui est frelaté ou altéré », et s'éloigner d'un tel faux maître[1755]. Mais lorsque le jeune trouve un vrai pasteur, il doit le regarder « comme Dieu même », ne pas le contredire, et lui obéir sans rien juger[1756].

L'attitude de l'higoumène et des supérieurs envers les novices était bien sûr très variée. Plusieurs écrits recommandent une certaine indulgence et patience, signe que les novices n'étaient pas toujours traités avec suffisamment de tact. Pacôme dit ainsi à son disciple et successeur Théodore :

> *Il est bon d'avoir de l'indulgence au début avec les novices, tout de même que, dans le cas d'un arbre nouvellement planté, on donne beaucoup de soins et on arrose, jusqu'à ce que le novice ait pris racine par la foi.*[1757]

Selon Lazare de Galèsion, l'évolution spirituelle des jeunes novices se réalise par petits pas[1758]. Il ne faut donc pas attendre des changements rapides. Les frères sont comme un jardin qui doit être arrosé et soigné, mais le père spirituel est le garant de leur progrès spirituel seulement dans une certaine mesure[1759]. En effet, ceux-ci mêmes sont responsables pour leur engagement dans la vie monastique. La même image est utilisée au 12e siècle par Luc, l'higoumène du monastère du Saint-Sauveur de Messine : les novices sont des plantes dans le jardin du Seigneur, qui doivent être soignées, arrosées et élevées en permanence, jusqu'à la perfection[1760]. Cette attitude bienveillante est rencontrée également dans les *typika* comme celui de la Théotokos Évergétis, qui demande que pour la même faute les novices ne soient pas punis

---

1754 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 11, p. 18-19.

1755 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, I, 48-49, p. 53.

1756 *Ibid.*, I, 55-56, p. 55.

1757 *Vie de Pacôme*, 65, p. 43, trad. p. 193.

1758 *Vie de Lazare de Galèsion*, 152, p. 553, trad. p. 241.

1759 *Ibid.*, 232, p. 580, trad. p. 330 : « I think of myself as being a gardener who plants different plants; I water them and provide the other care <they need> to the best of my ability. And insofar as they flourish and come to bear fruit, glory be to the holy God Who has made them grow and brought them to maturity. However, insofar as they become sickly and fruitless or wither away completely due to their own negligence, I don't think I will be held responsible or condemned by God for this. »

1760 *Typikon du Saint-Sauveur de Messine*, 7, p. 126, trad. p. 645.

de la même manière comme les moines arrivés depuis longtemps dans le monastère[1761]. Il s'agit d'une coutume exprimée plusieurs fois dans les pénitentiels monastiques. Selon Macaire Choumnos, il faut avoir de la patience avec les novices et tolérer leur faiblesse. Même s'ils sont incapables d'un effort physique prolongé, l'higoumène peut leur trouver des occupations selon leurs forces et les utiliser selon l'intérêt du monastère. Néanmoins, le passage vers une vie plus contemplative doit se faire après dix ans de labeurs extérieurs[1762].

En revanche, selon Théodore Prodrome, la vie d'un novice dans un monastère constantinopolitain du 12e siècle n'était pas du tout facile. Il devait se soumettre à un programme strict et à l'attitude critique de ses chefs :

> *Il suffit que je sorte de l'église, que je me donne un peu de bon temps, que je m'absente un moment des matines, pour que pleuvent sur moi des brimades insupportables : « Où était-il passé pendant qu'on promenait l'encensoir ? Qu'il fasse pénitence ! Que faisait-il pendant qu'on chantait le tropaire ? Qu'on le prive de pain ! Qu'est-ce qu'il devenu pendant qu'on disait les psaumes ? Qu'on le prive de vin ! Que faisait-il pendant les vêpres ? Qu'on le mette à la porte ! Tiens-toi droit ! Applique-toi quand tu chantes ! Élève donc ta voix ! Qu'as-tu à susurrer de la sorte ? Fais donc un peu attention ! Ne bâille pas comme une carpe ! Ne te frotte pas ! Ne te gratte pas ! Ne marmonne pas ! Ne prends pas tant des bains, tu n'es qu'on moinillon ! Achète-toi des chaussures montantes si tu veux marcher dans la rue centrale ! Ne mets point de souliers bas à bout pointu ! Ne porte point ta ceinture trop basse, ne te peigne pas si souvent ! Rajuste tes manches, rentre ton col ! Ne reste pas assis sous le porche !*[1763]

On distingue avec difficulté dans ce pamphlet le vrai écart entre pratique et polémique, mais de telles situations sont certainement rencontrées. La capacité d'enseigner et de former les novices pouvait manquer. À cause d'une attitude de ce type et de ses exigences, Jean, le premier père spirituel de Germain Maroulès est assassiné par un autre disciple[1764].

Concernant le contenu de la catéchèse adressée aux novices, on constate une remarquable constance tout au long de l'histoire de la spiritualité orientale. Au 4e siècle, Évagre recommande aux novices d'abord l'écart des membres de la famille, puis le renoncement à toute vanité humaine, et enfin le courage spirituel de combattre les assauts des démons[1765]. Dans les *Apophtegmes*, un vieillard considère la méditation, la psalmodie et le travail manuel comme fondements de la vie monastique[1766], tandis qu'abba Isaïe est convaincu que rien n'est plus utile

---

1761 *Typikon de l'Évergétis*, 4, p. 22-23 : « Il ne sied pas en effet que les novices soient punis pour avoir été négligents, mais assurément ceux qui ont beaucoup d'années de profession et qui se conduisent avec négligence et nonchalance. »

1762 *Testament de Macaire Choumnos*, p. 79-80, trad. [B9], p. 1448 ; p. 82-83, trad. [B17]-[B18], p, 1450.

1763 THÉODORE PRODROME, *Contre les higoumènes*, 45-59, p. 141-142, trad. p. 26-27.

1764 *Vie de Germain Maroulès*, éd. JOANNOU, 13, p. 74 ; éd. TSAMIS, 17, p. 119-120.

1765 ÉVAGRE, *À Eulogios. Sur la confession des pensées*, 22, p. 49-50.

1766 *Apophtegmes Syst.*, 5, 22, I (SC 387), p. 258-259.

au novice que les insultes et les offenses qui lui sont adressées[1767]. D'autres pères recommandent plutôt l'obéissance[1768]. Pourtant, tous sont d'accord qu'une guidance spirituelle est absolument nécessaire. Pour cette raison, même les novices qui vivaient seuls dans leurs cellules étaient souvent visités par les pères plus avancés dans la vie spirituelle, de peur que les premiers ne soient tentés par les démons[1769]. Selon Barsanuphe de Gaza, la vie du novice, l'*ἀρχάριον*, doit se concentrer sur une seule, mais fondamentale vertu, l'humilité : « vivre dans une grande humilité, sans s'estimer soi-même en quoi que ce soit »[1770] est le programme spirituel du jeune novice.

Plus tard, dans l'une de ses catéchèses, Théodore Stoudite compare la période du noviciat au passage de la Mer Rouge et du désert par les juifs après la sortie de l'Égypte. Il s'agit bien sûr pour les postulants, de la mer des passions et du désert du péché. À la fin de cette période, les novices gagnent la terre promise[1771]. Le premier conseil donné par l'higoumène Grégoire d'Agauroi au jeune Iôannikios, au début de sa carrière monastique, est d'apprendre les chants liturgiques et de commencer la lutte spirituelle contre les démons[1772]. Dans son monastère, Nicétas de Médikion impose la même règle à ses novices[1773]. Au 10e siècle, les conseils spirituels adressés par Syméon le Stoudite à son disciple Syméon, le futur Nouveau Théologien visent la fuite des entretiens inutiles avec les frères, la capacité de rester étranger à toutes les choses qui l'entourent, la préoccupation pour la vie intérieure, la méditation sur les péchés et sur le jugement céleste[1774]. À son tour, Syméon le Nouveau Théologien recommande à ses moines novices le renoncement total au monde, l'obéissance totale au père spirituel, la mortification du corps, la formation spirituelle et la formation intellectuelle[1775].

Selon le *typikon* de la Théotokos Évergétis, les novices devaient cultiver « la piété, la charité et la concorde » et prouver leur obéissance dans la patience et l'humilité du cœur[1776]. Il s'agit donc de conseils toujours valables et d'une ligne spirituelle normative dans le monachisme oriental. De plus, la littérature hagiographique met souvent l'accent sur les efforts ascétiques auto-imposés. Selon les témoignages de tels novices devenus plus tard célèbres, ces efforts sont absolument nécessaires pour un développement spirituel sûr et rapide. Ainsi, pour combattre la « tyrannie » du sommeil, le jeune Michel Maléïnos marchait pieds nus pendant la

1767 *Apophtegmes Alph.*, Isaïe 1, *PG* 65, 180D-181A, trad. p. 100.
1768 *Apophtegmes Syst.*, 14, 24, II (SC 474), p. 270-271.
1769 *Apophtegmes Syst.*, 10, 172, II (SC 474), p. 124-125 ; 17, 25, III (SC 498), p. 28-29.
1770 BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, 92, I/2 (SC 427), p. 388-389.
1771 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses* I, 6, 25-26, p. 170-171.
1772 *Vie d'Iôannikios par Sabas*, 8, p. 339-340 : *δεῖ γὰρ σε ἐν κοινοβίῳ μοναχῶν πρότερον εἰσελθόντα τὴν τῆς πρὸς Θεόν ὑμνωδίας γνῶσιν λαβεῖν, μαθεῖν τε καιρὸν καὶ τάξιν προσευχῶν καὶ πολέμους εἰς τὴν κατὰ τῶν ἐχτθρῶν πάλην χωρῆσαι.*
1773 *Vie de Nicétas de Médikion*, 13, p. xxi.
1774 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 11-12, p. 18-21.
1775 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, I, 14-26, p. 44-47.
1776 *Typikon de l'Évergétis*, 23, p. 66-67.

journée et dormait sur des planches pendant la nuit, même en hiver[1777], tandis que Syméon le Nouveau Théologien faisait preuve pendant son noviciat de grands efforts ascétiques, concrétisés dans le service et la fatigue dans les travaux du monastère, les jeûnes, les veilles[1778].

Au sujet de l'enseignement intellectuel, les données sont peu nombreuses. En règle générale, les moines instruits accomplissaient des tâches spécifiques comme le service divin ou la transcription des manuscrits. Les enfants et les jeunes étaient parfois éduqués dans les écoles monastiques. Par contre, la formation d'autres novices est peu attestée. Étaient-ils soumis à un programme d'apprentissage des lettres et des connaissances élémentaires ? Selon la règle de Pacôme, le novice qui savait lire devait se préoccuper de la lecture et de la compréhension des textes sacrés. En même temps, il était encouragé d'apprendre par cœur vingt psaumes ou deux épîtres du Nouveau Testament ou une autre partie des Écritures. S'il était ignorant, il suivait des leçons et il était forcé à apprendre les lettres, même s'il refusait[1779]. Ainsi, arrivé au monastère de Théodore, le jeune Ammon est confié à quelques moines grecs expérimentés pour apprendre les lettres[1780]. Dans le monastère copte de Qalamoun, les novices devaient lire différents livres ecclésiastiques et particulièrement le Psautier[1781]. Le monastère où la jeune Eupraxie fait son entrée obligeait toutes les sœurs à apprendre les lettres et les psaumes[1782]. La préoccupation à ce sujet était si importante que des higoumènes comme Dadīšōʿ refusaient l'entrée des candidats qui ne savaient pas lire[1783].

À Stoudios, les novices ignorants étaient éduqués au moins jusqu'à un niveau de base, tandis que ceux qui prouvaient des aptitudes dans ce domaine devenaient calligraphes[1784]. Dans les grands monastères, l'apprentissage des lettres était imposé par la nécessité d'une participation active aux services liturgiques. Il y avait des exceptions, et dans ce sens il est utile de mentionner le remarquable effort personnel fait par Néophyte le Reclus : il entre au monastère sans connaître, selon son propre témoignage, même les premières lettres de l'alphabet[1785], et finit par écrire quelques tomes d'écrits spirituels. Néanmoins, son cas nous donne en miroir une bonne

1777 *Vie de Michel Maléïnos*, 10, p. 557.
1778 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 11-12, p. 18-21.
1779 *Règle de Pacôme, Praecepta*, 139, p. 49-50, trad. p. 38 « Au nouveau-venu au monastère, on apprendra d'abord ce qu'il doit observer ; puis, lorsqu'après cette première instruction il aura consenti à tout, on lui donnera à apprendre vingt psaumes, ou deux épîtres de l'Apôtre, ou une partie d'un autre livre de l'Écriture. S'il ignore les lettres, il ira trouver, à la première, la troisième et la sixième heure, celui qui peut lui apprendre et qu'on lui aura assigné à cet effet : il se tiendra debout devant lui et apprendra avec la plus grande attention, en toute gratitude. Ensuite on lui écrira les lettres des syllabes, les verbes et les noms, et on le forcera à lire, même s'il refuse. »
1780 *Lettre d'Ammon*, 7, p. 129, trad. anglaise p. 163, trad. française p. 150.
1781 *Synaxaire copte*, *PO* 13 (3.3), p. 443.
1782 *Vie d'Eupraxie*, 9, p. 729D.
1783 *Règles de Dadīšōʿ*, 7, p. 170.
1784 Voir HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 419-422.
1785 *Testament de Néophyte le Reclus*, 4, p. 75, trad. p. 1350.

image du destin intellectuel moins élevé de beaucoup de moines byzantins. En ce qui concerne les étrangers, leur intégration au sein de la communauté imposait la connaissance de la langue du lieu. Arrivé en Palestine, Anastase le Perse doit donc apprendre pendant son noviciat l'alphabet grec et le psautier[1786]. Son exemple est suivi plus tard par Thaddée, moine d'origine slave incorporé dans la communauté de Stoudios, qui apprend par cœur le psautier entier[1787].

Certainement, la partie la plus difficile du noviciat était représentée par les activités physiques. Une formation pratique des novices était toujours prévue. Dans l'Égypte du 4e siècle, les nouveaux venus s'occupaient principalement de l'accueil des étrangers. Sozomène précise que c'était à eux que l'on confiait les tâches les plus difficiles, pour que, par une telle méthode, ils deviennent dignes de vivre dans la communauté[1788]. Au 6e siècle, Jean l'Hésychaste, reçu comme novice dans la laure de Sabas, doit accomplir des travaux spécifiques pendant deux ans : il cherchait de l'eau, préparait la nourriture pour les maçons, les aidait dans les travaux. Nommé plus tard hôtelier et cuisinier, il transportait aux ouvriers deux fois par jour des plats cuisinés à dix stades de l'hôtellerie[1789]. Au 7e siècle, les novices d'un monastère de l'île Plateia sous le patronage des Quarante Martyrs de Sébaste étaient impliqués dans le jardinage, la maçonnerie, le transport des pierres, la préparation de la nourriture[1790]. Pendant son noviciat, Michel Maléïnos reçoit la charge de servir à la table des frères, l'une des tâches les plus difficiles dans un monastère cénobitique[1791].

On constate donc dans les sources byzantines une attitude réservée au regard du noviciat. Même s'il est toujours recommandé, le noviciat ne semble pas avoir une place bien précisée dans l'organisation interne du monastère. Jusqu'à un certain nombre d'années passées dans le monastère, tous les moines sont considérés comme des novices. Aussi bien les conseils spirituels que les activités pratiques sont partagés entre les « novices » de toutes les catégories. Néanmoins, la notion juridique du terme ne reste applicable qu'aux débutants qui n'ont pas encore reçu l'habit monastique.

1786 *Vie d'Anastase le Perse*, 11, p. 52-53.
1787 *Vie de Thadée de Stoudios*, 11, p. 333.
1788 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 32, 5, p. 134-135 ; SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 14, 12, II (SC 418), p. 120-121.
1789 *Vie de Jean l'Hésychaste*, p. 205-206, trad. 5-6, p. 17-19.
1790 *Miracles d'Artemios*, 40, p. 204, trad. p. 205 : « And it happened, as is the custom with monks, that he was lending a hand to assist the monks, especially the young ones, both in the orchards and the buildings, with carrying stones and cooking. »
1791 *Vie de Michel Maléïnos*, 10, p. 557.

CHAPITRE 9 : LA PROFESSION MONASTIQUE

L'office de la profession monastique est sans doute l'un des moments clé de la vie d'un moine. Dans la littérature ascétique il est souvent nommé « le deuxième baptême », même si cette expression entre évidement en contradiction avec la doctrine de l'Église. Selon Théodore Stoudite, la profession est « divine »[1792], « sainte »[1793], elle a une dignité « parfaite et angélique »[1794]. Ce type de discours caractérise les écrits monastiques de toutes les époques.

Avant que, sous l'influence de la théologie occidentale, l'Orient passe à la doctrine des sept sacrements, la profession monastique est parfois regardée même comme un *μυστήριον*, un sacrement de l'Église. C'est la vision du Pseudo-Denys l'Aréopagite[1795] et de Théodore Stoudite[1796], pour lesquels il y a six sacrements (baptême, communion, l'office de l'huile sainte, ordination, tonsure monastique, office des défunts). Au 13e siècle, Job le Moine garde la profession monastique parmi les sept sacrements qu'il évoque, mais fait unir la pénitence et l'onction des malades[1797]. Selon Syméon de Thessalonique, la pénitence et la profession monastique forment ensemble un seul sacrement[1798]. En revanche, Joasaph d'Éphèse considère

1792 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 27, 16, p. 270.

1793 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses II*, 43, p. 309-310 : *πόσῳ δοκεῖτε χείρονος τιμωρίας ἀξιωθήσεσθει τοὺς τὰς ἐπὶ τῷ ἁγίῳ ἐπαγγέλματι ἡμῶν συνθήκας καὶ ὁμολογίας καὶ διαθήκας πατήσαντας καὶ παίγνιον ἡγησαμένους τὸ μυστήριον τῆς τελειώσεως ἡμῶν.*

1794 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses I*, 55, 2, p. 406.

1795 PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie ecclésiastique*, 2-7, p. 68-132.

1796 THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, 489.12-14, II, p. 720 : *τὸ τῶν μοναχῶν σχῆμα, παρθενίας ἐστὶν ἐπάγγελμα καὶ μυστήριόν ἐστι μοναχικῆς τελειώσεως κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ θείου καὶ πανσόφου Διονυσίου* ; 489.16-21, II, p. 720 : *ὁ γὰρ τὸ πρότερον θεσμοθετήσας ἀποστολικῇ παραδόσει, καὶ τὸ δεύτερον ἐξέδωκεν, ἕξ μυστήρια ἐκτεθεικώς, πρῶτον, περὶ φωτίσματος, δεύτερον περὶ συνάξεως εἴτουν κοινωνίας, τρίτον περὶ τελετῆς μύρου, τέταρτον περὶ ἱερατικῶν τελειώσεων, πέμπτον περὶ μοναχικῆς τελειώσεως, ἕκτον περὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων*.

1797 *Paris suppl. gr. 64*, f. 239, cf. JUGIE, *Theologia Dogmatica…*, III, p. 17-19. Dans l'édition de Chrysanthe de Jérusalem (début du 18e siècle), la liste des sacrements ne contient pas la profession monastique, mais les paragraphes sur celle-ci sont groupés dans un petit chapitre distinct à la fin de l'ouvrage, voir JOB LE MOINE, *Sur les sacrements*, p. 123 et 133-135 ; CH. ASTRUC, M.-L. CONCASTY, C. BELLON ET ALII, *Catalogue des manuscrits grecs. Supplément grec numéros 1 à 150*, Paris 2003, p. 151. Cf. J. DARROUZÈS, « Textes synodaux chypriotes », *REB* 37, 1979, p. 5-122, ici p. 44, n. 23, qui explique l'intervention de l'éditeur par le désir de garder la liste des sept sacrements, déjà normative à son époque.

1798 SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Sur les sacrements*, 52, *PG* 155, 197A.

que les sacrements ne sont pas sept, mais plusieurs[1799]. Il en indique dix, parmi lesquels on trouve la tonsure monastique, la consécration de l'église et le service des défunts[1800].

Souvent loin des disputes doctrinales à ce sujet, le monde monastique a donné à la profession une importance particulière. Le rituel avait lieu dans l'église, en présence de la communauté. Selon Basile de Césarée ou Pseudo-Denys l'Aréopagite[1801], c'était l'évêque ou le prêtre qui devait accomplir l'office. Selon l'*Histoire des moines de Haute Égypte*, l'ascète Aaron ne donne pas lui-même l'habit monastique à son disciple Isaac, mais le conduit dans une église de village pour que le prêtre accomplisse le rituel habituel[1802]. En même temps, dans les premières communautés monastiques on remarque également une autre pratique : l'higoumène recevait le candidat et lui imposait l'habit, même s'il n'était pas ordonné. Le procédé est très répandu dans tout l'Orient[1803]. La place de l'higoumène sera occupée à partir des 6e-7e siècles par le prêtre du monastère, mais la présence du supérieur restera obligatoire pendant l'office[1804], où il pouvait jouer un rôle plus ou moins développé[1805]. À Byzance, le prêtre marié n'avait plus le droit d'offrir l'habit monastique[1806]. Une troisième coutume ancienne accordait à tous les moines le droit de donner l'habit, selon le modèle des premiers anachorètes[1807]. Pour Euphrosyne d'Alexandrie, le célébrant est ainsi un simple moine de Scété venu dans la ville et invité dans sa maison pour accomplir son dessein[1808]. Limitée au cours du temps, la pratique restera valable en cas d'urgence, avant la mort ou pour les malades[1809]. Il faut également noter la coutume moins

---

1799 JOASAPH D'ÉPHÈSE, *Réponses canoniques*, 47, p. 241 : *Μυστήρια γοῦν τῆς ἐκκλησίας οὔκ εἰσιν ἑπτὰ, ὡς ἐγώ νομίζω, ἀλλὰ πλείω*.

1800 Sur le nombre des sacrements en Orient voir J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press 1983², p. 191-192.

1801 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 15, *PG* 31, 956B ; PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie ecclésiastique*, 6, 2, p. 117, trad. p. 308. Voir aussi PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 66, p. 334 : *πᾶς πρεσβύτερος ἐξουσίαν ἔχει ἅγιον σχῆμα δοῦναι, ἐὰν ὦσι πιστοί*.

1802 *Histoire des moines de Haute Égypte*, éd. BUDGE p. 473, trad. p. 988-989, trad. VIVIAN, 92, p. 117-118.

1803 *Règle de Pacôme*, *Praecepta*, 49, p. 26, trad. p. 23 ; JÉRÔME, *Lettres*, 147, 5, VIII, p. 126 ; *Vie de Daniel le Stylite*, 5, p. 6, trad. p. 96 ; *Vie de Cyriaque*, p. 224, trad. 4, p. 41 ; *Vie d'Eupraxie*, 8-9, p. 729B-E ; *Vie de Matrone*, 51, p. 812, trad. p. 63 ; JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 78, *PG* 87/3, 2936C, trad. p. 93.

1804 *Synode prime-second de Constantinople*, *Canons*, 2, p. 450-451.

1805 Voir *Gtf 7*, f. 147-148v, p. 19*-21* ; *Gtf 43*, f. 68-69v, p. 87*-88*, qui contiennent les questions du prêtre concernant le postulant adressées à l'higoumène. Dans *Gtf 7*, f. 158v, p. 30*.21-22, le postulant donne les ciseaux à l'higoumène, qui les passe au prêtre pour faire la tonsure.

1806 PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 156, p. 341-342 : *ἱερεὺς λαϊκὸς, ὁ ἔχων γυναῖκα, οὔτε πνευματικὸς δύναται εἶναι, οὔτε μοναχοὺς κείρειν ἢ μικρόσχημον ἢ μεγαλόσχημον, ἀλλ' οὐδὲ λογισμῶν ἀνάδοχος χρὴ εἶναι καὶ ἐνδύειν σχῆμα μοναχοῦ· ὃ γὰρ οὗτος οὐκ ἔχει, πῶς θέλει διδόναι ἄλλοις;* NICOLAS III GRAMMATIKOS, *Canons*, 27, p. 475 : *οὐκ ἔξεστιν ἱερέα κοσμικὸν ἀποτάσσειν μοναχὸν, ἢ ἐνδύειν σχῆμα· ὃ γὰρ αὐτὸς οὐ περίκειται, πῶς δίδωσιν ἄλλοις; εἰ μὴ μοναχοὶ ἱερεῖς ἢ ἡγούμενοι, ὡσαύτως καὶ αὐτοὶ ἱερεῖς*, voir GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, no 980/27, p. 442 ; PAVLOV, *Nomocanon*, 82, p. 97. En cas de danger de mort, s'il n'y avait pas un prêtre moine pour donner la tonsure, un évêque, un prêtre ou un diacre pouvait le faire, cf. LAURENT, *Regestes*, IV, no 1427/8, p. 214.

1807 *Vie de Macaire l'Égyptien (cop.)*, p. 84-85 ; *Vie d'Alypios le Stylite*, 19, p. 163.

1808 *Vie d'Euphrosyne*, 8, p. 199.

1809 PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 6, p. 328 : *ἐάν τις ἀσθενήσῃ καὶ ἐπιζητῇ τὸ ἅγιον βάπτισμα ἢ τὸ ἅγιον σχῆμα, χρὴ διδόναι ἀνυπερθέτως, καὶ μὴ κωλύειν τὴν χάριν* ; 13, p. 328 : *διάκονος κατὰ περίστασιν βαπτίζει· ὁμοίως καὶ μοναχὸς λιτὸς βαπτίζει καὶ σχηματίζει.*

répandue parmi les moines de tondre les cheveux par leur propre volonté, comme fait Alexandra, ascète égyptienne des 4e-5e siècles[1810]. Dans la même période, Élisabeth d'Héraclée se revêt elle-même de l'habit monastique au moment de son entrée dans un monastère de Constantinople[1811]. Apollinaria change elle-même ses vêtements avec des habits monastiques d'homme dans la litière qui la transporte d'Alexandrie à Scété[1812]. Plus tard, la *Vie* de Cyrille le Philéote évoque le cas d'un *αὐτοχειροτόνητος μοναχὸς* qui, abandonnant le monastère pendant son noviciat, trouve sur la route un moine errant, change ses habits contre les siens et coupe les cheveux de ses propres mains[1813]. Une telle procédure est également critiquée par Eustathe de Thessalonique[1814]. Néanmoins, à l'époque byzantine, l'office est en général accompli par le prêtre du monastère, en présence de l'higoumène. Selon un canon attribué au Pseudo-Nicéphore de Constantinople, un prêtre qui est moine du petit habit ne peut pas donner le grand habit[1815]. La règle est réaffirmée dans une réponse canonique de Nicétas d'Héraclée[1816], mais contestée par une décision synodale sous le patriarche Luc Chrysobergès[1817] et par Joasaph, métropolite d'Éphèse (15e siècle)[1818].

L'office de la profession monastique impose la présence à côté du nouveau tonsuré d'un parrain, avec un rôle semblable à celui du parrain de baptême ou de mariage[1819]. La pratique est attestée à la fin du 8e siècle, car à l'occasion de la tonsure de Théodore Stoudite, vers 781, Théophane le Confesseur est invité à Sakkoudion pour lui servir de parrain. Dans son panégyrique et dans ses lettres, Théodore appellera Théophane son *σχήματος ἀνάδοχος*[1820]. Néanmoins, en règle générale, le parrain n'est pas un invité qui participe à la cérémonie de tonsure, mais le maître spirituel du candidat, un moine de la communauté, qui l'avait guidé pendant toute la période de noviciat. Il est le garant des promesses faites par le nouveau tonsuré.

1810 PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS, *Histoire lausiaque*, 5, 1, p. 39 : *τῷ δὲ δεκάτῳ ἔτει ἐκοιμήθη σχηματίσασα ἑαυτήν*.

1811 *Vie d'Élisabeth d'Héraclée*, p. 257, trad. p. 127.

1812 *Vie d'Apollinaria - Dorotheos*, p. 156.

1813 *Vie de Cyrille le Philéote*, 42, 8, p. 200.

1814 EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Sur la réforme de la vie monastique*, 94.6-8, p. 106 : *ὃ καὶ λῃστής ποτε καὶ κλέπτης μιμησάμενος ὑποκρίναιτο ἂν τὸν καλόγερων ἐπὶ ἐξαπάτῃ καὶ μᾶλλον, ὅτε τὰς τρίχας ἐκεῖνος ἀπάγει τῆς κεφαλῆς*.

1815 PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 197, p. 346 : *Εἰ δεῖ τὸν λιτὸν (ἀποστολικὸν) μοναχὸν ἀποκείρειν ἕτερον καὶ ποιεῖν μεγαλόσχημον; Ἀπόκρ. Ὃ μὴ ἔχει τις, οὐ δύναται ἑτέρῳ δοῦναι· ὁ μικρόσχημος οὖν πῶς ἄν δῷ τινὶ τὸ μέγα σχήμα;*

1816 NICÉTAS D'HÉRACLÉE, *Réponses canoniques*, 6, p. 171.

1817 LUC CHRYSOBERGÈS DE CONSTANTINOPLE, *Réponses canoniques*, 6, p. 28-29 ; p. GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, II-III, no 1087/6, p. 528.

1818 JOASAPH D'ÉPHÈSE, *Réponses canoniques*, 19, p. 225 : *Ἐρώτησις: Εἰ δύναται μικρόσχημος πνευματικὸς μοναχὸν μεγαλόσχημον ποιῆσαι. Ἀπόκρισις: Τοῦτο συγκεχώρηται καὶ οὐδεμία ἁμαρτία ἔνι. Γίνεται γὰρ καὶ πανταχοῦ.*

1819 Voir DU CANGE, *Glossarium græcitatis*, I, 67 ; DE MEESTER, *De Monachico Statu…*, 121, 4, p. 52 ; 385 ; LAMPE, *Lexicon*, p. 102a.

1820 *Vie de Théophane le Confesseur par Théodore Stoudite*, 2, p. 268-269 ; THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, 311, p. 454.13 ; 319, p. 462.9 ; 333, p. 474.26 ; J. PARGOIRE, « Saint Théophane le Chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite », *VV* 9, 1902, p. 31-102, ici p. 56-61.

En outre, selon le *typikon* de Nil Damilas, la présence du parrain est obligatoire car il continuera d'être responsable du comportement de son disciple[1821]. Pendant l'office de la profession monastique, le rôle du parrain est parfois très concret. Il est questionné sur l'état spirituel du candidat[1822], tandis que selon Syméon de Thessalonique, le postulant donne les ciseaux au parrain, qui les passe à son tour au prêtre célébrant[1823].

En même temps, l'higoumène, comme père spirituel de toute la communauté, est souvent regardé comme le parrain par excellence des moines. Étienne le Jeune devient ainsi à la fois « le père dans le Seigneur et le parrain » d'Anne, une femme illustre qui revêt l'habit monastique de ses mains[1824]. La coutume est confirmée par certains textes liturgiques selon lesquels c'est l'higoumène qui reçoit les ciseaux et les donne au prêtre[1825], tandis que la tonsure totale est faite soit par l'higoumène, soit par le parrain[1826]. Néanmoins, dans les grands monastères, l'existence de plusieurs parrains et donc de plusieurs guides spirituels est également acceptée.

Une ancienne tradition permettait au nouveau moine d'avoir également un parrain laïc, qui prenait probablement en charge les dépenses de la cérémonie. Le jour de sa profession monastique, le futur patriarche Nicéphore de Constantinople est accompagné de Stavrakios, le fils de l'empereur Nicéphore, qui reçoit le soin de collecter les cheveux tombés pendant la cérémonie. Il faut remarquer que l'honneur de garder ces cheveux était accordé à un très pieux noble, qui pouvait accéder un jour à la dignité épiscopale[1827]. Nicétas, patrice et stratège de Sicile au début du 9e siècle, qui devient moine vers 811, prend comme parrain l'empereur Michel Ier Rhangabé[1828]. Pourtant, cette coutume est condamnée par différentes règles monastiques, qui interdisent aux laïcs et aux prêtres mariés de devenir parrains de moines[1829].

Concernant le contenu de l'office, on constate que les plus anciennes coutumes visent les promesses du candidat, accompagnées de la catéchèse du prêtre / higoumène et la vêture. La coupe de cheveux s'impose vers le 6e siècle, tandis que le changement de nom devient une pratique courante vers le 9e siècle[1830]. Le processus d'intégration de ces deux dernières pratiques

1821 *Typikon de Nil Damilas*, [6], p. 100, trad. p. 1470-1471.
1822 *Gtf 7*, f. 147-148^{v}, p. 21*-22* ; *Gtf 43*, f. 69^{v}-71, p. 88*.
1823 SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Sur la pénitence*, 272, *PG* 155, 496D.
1824 *Vie d'Etienne le Jeune*, 21, p. 116 : *καὶ γίνεται αὐτῆς ἐν κυρίῳ πατὴρ καὶ ἀνάδοχος*, trad. p. 209.
1825 *Gtf 7*, f. 158^{v}, p. 30*.21-22.
1826 *Gtf 7*, f. 159, p. 31*.15.
1827 *Vie de Nicéphore de Constantinople*, p. 157, trad. 62-63.
1828 *Vie de Nicétas le patrice* (*BHG Nov. Auct.* 1342e), 2, p. 324-325.
1829 PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, 156, p. 341-342 ; JOASAPH D'ÉPHÈSE, *Réponses canoniques*, 21, p. 226 ; PAVLOV, *Nomocanon*, 79, p. 92.
1830 Sur le rituel de la profession monastique en Occident voir O. CASEL, « Die Mönchsweihe », *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 5, 1925, p. 1-47, ici p. 22-47 ; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, IV, Milan 1959, p. 477-481.

dans le rituel monastique fait l'objet des sous-chapitres qui suivent. Un dernier sous-chapitre essaie de trouver une ligne évolutive de l'habit reçu par les postulants au moment de la profession monastique.

9.1. La tonsure

À Byzance, la tonsure est l'un des rituels les plus importants de l'office de la profession monastique. À partir du 6e siècle, elle connaît une présence constante dans la littérature ascétique et dans les textes liturgiques.

Le sujet qui nous intéresse est l'origine de ce rituel. Les raisons pour lesquelles la tonsure a été introduite parmi les coutumes monastiques restent encore peu élucidées. Le même problème vise la tonsure rituelle pratiquée dans le christianisme pour les enfants pendant ou après le baptême, et pour les clercs avant l'ordination. La question a déjà suscité un vif débat, mais le manque de sources, l'imprécision des données ou la difficulté de leur interprétation ont rendu difficile la tâche de trouver des réponses définitives. En ce qui concerne la tonsure monastique, selon Ph. Gobillot, l'auteur d'une étude savante sur le thème, il faut réfuter l'idée que les premiers moines auraient adapté la tradition des prêtres égyptiens d'Isis et de Sérapis, qui portaient la tête rasée. La tonsure monastique n'est qu'une adaptation chrétienne d'une coutume sociale et religieuse bien répandue à l'époque. Les sources d'inspiration, à savoir le deuil, la soumission des esclaves et le sacrifice des cheveux aux dieux, ont donné naissance dans le langage chrétien aux thèmes de la nouvelle vie en Christ, de la pénitence et de l'offrande de soi-même[1831]. En revanche, L. Trichet considère que la tonsure des clercs ne pouvait s'inspirer du modèle de la soumission des esclaves. Il faut plutôt voir dans le sacrifice de soi-même le symbole de cette pratique et dans la tonsure des enfants à l'entrée dans la cléricature, le modèle suivi par les adultes[1832]. Récemment, M.-F. Auzépy a développé l'idée que la tonsure monastique, comme celle cléricale, reprend la pratique de la première coupe des cheveux du petit enfant. La tonsure est donc un rite de passage, qui marque l'entrée dans un nouvel état social et religieux[1833]. Concernant le rapport entre les tonsures monastique et cléricale, on constate l'existence de plusieurs hypothèses. L'opinion la plus répandue suggère l'existence d'une source

1831 PH. GOBILLOT, « Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes », *RHE* 21/3, 1925, p. 399-454.
1832 L. TRICHET, *La tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris 1990, p. 48 ; 66-67.
1833 M.-FR. AUZÉPY, « Tonsure des clercs, barbe des moines et barbe du Christ », dans *Histoire du poil*, éd. M.-F. AUZÉPY, J. CORNETTE, Paris 2011, p. 71-92, ici p. 6 ; Voir aussi EAD., « Prolégomènes à une histoire du poil », *TM* 14, 2002, p. 1-12.

commune ou considère que la tonsure monastique a servi comme modèle pour la tonsure cléricale[1834].

Notre approche, qui suivra une bonne partie de ces considérations, a pour vocation de compléter le dossier sur la tonsure avec deux remarques qui sont plus clairement visibles dans l'Orient chrétien qu'en Occident. Premièrement, la tonsure monastique commence à être pratiquée par les femmes vouées à l'ascèse, et non par les hommes. Deuxièmement, lorsque la tonsure est introduite dans le milieu monacal masculin, elle est utilisée dans une première étape soit à l'entrée au monastère, soit au moment de la profession monastique. Ces précisions nous aiderons à mieux identifier le processus parcouru par le rituel de tonsure jusqu'à son intégration parmi les traditions monastiques.

9.1.1. La tonsure chez les premiers moines

La documentation sur l'entrée des hommes au monastère aux 4e-5e siècles est riche, mais elle ne nous conduit pas à penser que la tonsure rituelle serait devenue une coutume durant cette période. Au-delà des imprécisions inhérentes rencontrées dans les textes anciens, on peut néanmoins affirmer que la réception des novices est marquée en règle générale par la vêture de l'habit. Elle est précédée souvent d'une période d'épreuve et de la formulation d'un engagement ascétique.

Concernant le monachisme égyptien des 4e-8e siècles, les sources notent en général seulement la vêture. Chez les cénobites pacômiens, après l'instruction aux portes du monastère, le candidat recevait l'habit au milieu de la communauté[1835]. Il était ainsi intégré parmi les moines et continuait sa formation ascétique[1836]. Schenoute d'Atripé impose, en outre, un engagement écrit[1837]. À Jérusalem, en 373, Évagre devient moine en recevant l'habit des mains de Mélanie l'Ancienne[1838], tandis que pour Gérontius, quelques années plus tard, le rituel contient la

---

1834 P.F. BRADSHAW, *Rites of Ordination: Their History and Theology*, Collegeville (Minnesota) 2013, p. 135. Voir aussi H. LECLERCQ, « Tonsure », *DACL* 15/2, 2430-2443 ; P.C. BOCK, « Tonsure monastique et tonsure cléricale », *RDC* 2, 1952, p. 373-406 ; A. MICHEL, « Tonsure », *DTC* 15/1, 1228-1235 ; R. NAZ, « Tonsure », *DDC* 7, 1289-1293 ; B. KÖTTING, « Haar », *RAC* 13, 177-203 ; M. WAWRYK, « La tonsura in Oriente », *DIP* 9, 1299-1232.

1835 *Règle de Pacôme, Excerpta grecs*, 17, p. 175 ; *Règle de Pacôme (lat.), Praecepta*, 49, p. 26. Voir VEILLEUX, *Liturgie*, p. 213-220 ; ROUSSEAU, *Pachomius…*, p. 67-71.

1836 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 7, p. 130-131.

1837 SCHENOUTE, *Éloge d'abba Bgoul*, p. 233-234 ; ID., « De votis monasticis », 3, dans *Sinuthii archimandritae Vita et opera omnia*, III, 6, éd. J. LEIPOLDT, E.W. CRUM, (CSCO 42, Scriptores Coptici 2), Paris 1908, p. 20, trad. latine H. WIESMANN (CSCO 96, Scriptores Coptici 8), Paris 1931, p. 6.33-7.5 ; LEIPOLDT, *Senute…*, p. 109 ; H. LECLERCQ, « Cénobitisme », *DACL* 2/2, 3116-3117.

1838 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 38, 8-9, p. 198-199.

déposition des habits sur la pierre du Saint Sépulcre[1839]. Arrivés aux laures palestiniennes de Gérasime ou d'Euthyme, les candidats recevaient d'abord l'habit, puis ils étaient envoyés pour se former dans des communautés cénobitiques[1840]. Dans le cas de Théodore de Sykéôn, l'higoumène d'un monastère du désert de Choziba lui donne rapidement l'habit monastique[1841]. En Asie Mineure, Basile de Césarée n'impose comme rituel d'admission que la profession faite par le candidat devant les responsables ecclésiastiques[1842]. La même profession orale est évoquée par Jérôme en évoquant le monachisme syrien[1843], alors que dans la banlieue constantinopolitaine, au 5e siècle, Auxence, recevait les disciples en leur donnant seulement l'habit monastique[1844].

Les rares textes monastiques qui évoquent une tonsure à l'entrée au monastère à cette époque doivent être lus avec précaution. Il s'agit en général d'ajouts tardifs, du 6e siècle ou plus tard. En présentant un événement passé un siècle ou plus auparavant, les auteurs ne font parfois qu'exprimer une coutume de leur temps, sans penser que celle-ci ne correspond pas au fait relaté. C'est le cas de la *Vie* arabe de Pacôme, qui présente la tonsure comme un rituel utilisé à l'entrée du candidat dans la communauté monastique[1845], tandis que les textes antérieurs coptes et grecs n'en disent rien. La *Vie* de Schenoute, attribuée à son successeur Besa, lorsqu'elle mentionne l'épisode de la conversion monastique d'un homme qui avait tué une femme, précise que le grand higoumène tond les cheveux de celui-ci et le revêt de l'habit[1846]. Néanmoins, l'ouvrage, composé par plusieurs rédactions successives, ne date pas d'avant la fin du 6e siècle[1847]. L'*Histoire des moines de Haute Égypte*, texte copte daté entre 491 et 700, mentionne la même procédure[1848]. La *Vie* de Jean Kolobos, écrite à la fin du 8e siècle ou au début du 9e siècle par l'évêque Zacharie de Sakhā, nous présente un rituel semblable[1849]. L'une des recensions de la *Vie* de Daniel le Stylite mentionne la tonsure qui lui aurait été appliquée vers 422, dans un monastère situé dans le bassin du Haut Euphrate. Par contre, la deuxième recension note

1839 *Vie de Pierre l'Ibère*, 45, p. 60-63. Un rituel semblable est rencontré dans le cas de Pierre l'Ibère et Jean l'Eunuque, cf. *Ibid.*, 48, p. 64-65.

1840 *Vie de Gérasime*, 5, p. 179.5-9 ; *Vie de Cyriaque*, p. 224.20-23, trad. 4, p. 41. Voir PATRICH, *Sabas…*, p. 258-266.

1841 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 24, I, p. 21, trad. II, p. 24.

1842 BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes règles*, 15, *PG* 31, 956B-957A, trad. p. 82-83 ; ID., *Petites règles*, 2, *PG* 31, 1081D-1084A, trad. p. 176 ; ID.., *Lettres*, 199, 18-19, II, p. 156-157.

1843 JÉRÔME, *Lettres*, 125, 16, VII, p. 127-128.

1844 *Vie d'Auxence* A, 52, *PG* 114, 1421C.

1845 *Vie de Pacôme (ar.)*, p. 368.

1846 *Vie de Schenoute (boh.)*, 37, p. 24, trad. p. 53. Les versions syriaque et arabe reprennent le texte, cf. *Vie de Schenoute (syr.)*, 9, p. 260 ; *Vie de Schenoute (ar.)*, p. 356 et XIII-XIV.

1847 Cf. N. LUBOMIERSKI, *Die Vita Sinuthii: Form- und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Schenute den Archimandriten* (STAC 45), Tübingen, 2007; EAD., « The Coptic Life of Shenoute », dans G. GABRA, H.N. TAKLA (éd.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, Le Caire 2008, p. 91-98.

1848 *Histoire des moines de Haute Égypte*, éd. BUDGE p. 473, trad. p. 988-989, trad. VIVIAN, 92, p. 117-118.

1849 *Vie de Jean Kolobos (boh.)*, éd. MIKHAIL, VIVIAN, GREER, 5, p. 146, trad. p. 74 ; éd. AMÉLINEAU, p. 330.

seulement la vêture du saint habit[1850], tandis que dans le cas du jeune Jean, qui demande l'admission dans la communauté de Daniel, le saint n'accorde à celui-ci que l'habit monastique[1851]. Les données incertaines de la *Vie* de Jean Calybite conduisent avec difficulté à placer dans la première moitié du 5e siècle la tonsure qui aurait été appliquée au saint au monastère des Acémètes[1852]. La *Vie* de Matrone évoque aussi la tonsure donnée au 5e siècle à Constantinople par l'higoumène Bassianos à ses moines, mais l'auteur, qui écrit le texte vers la deuxième moitié du siècle suivant, peut simplement exprimer la coutume d'une époque tardive[1853]. Quant au père de Marie, déguisée sous le nom de Marinos, l'épisode de sa tonsure n'est qu'un ajout tardif que la version copte apporte à l'ancien texte grec[1854].

Si les textes monastiques présentent donc rarement la tonsure comme rituel utilisé à l'admission des candidats, on trouve en revanche plusieurs conseils pour une tonsure habituelle, dans le but de garder une chevelure courte. Il ne faut donc confondre cette tonsure avec un rituel d'admission. Les cénobites, en particulier, ne font que suivre l'habitude de leur temps, qui imposait aux hommes des cheveux courts[1855]. Un texte attribué à Schenoute d'Atripé atteste la coutume dans le milieu monastique égyptien[1856]. Selon la *Règle* de Pacôme et les Canons de Schenoute, cette tonsure nécessitait l'accord du chef de la maison[1857], alors que la *Vie* copte de Longin, moine du 5e siècle, semble l'imposer aux moines, mais pas aux novices[1858]. Dans le milieu syriaque, un canon gardé sous le nom de Rabbula d'Édesse prescrit aux moines de ne pas laisser pousser leurs cheveux, tandis que selon un autre, attribué à Marutha de Maïpherqat, la tête des moines devait être complètement rasée et pas seulement en haut, variante réservée aux prêtres[1859].

1850 *Vie de Daniel le Stylite*, 5, p. 5, 1.13-18 ; 6, 2.21-22 ; XXXV-XL, trad. p. 96.

1851 *Vie de Daniel le Stylite*, 34, p. 32-33, trad. p. 114-115.

1852 *Vie de Jean Calybite*, p. 267.7-8, trad. 7, p. 208. Voir par exemple la troisième rédaction de la *Vie*, p. 282.22-25, sur la base du *Paris gr. 1449* (11e siècle), où la tonsure n'est pas mentionnée.

1853 *Vie de Matrone*, 51, p. 812, trad. p. 63.

1854 *Vie de Marie - Marinos (cop.)*, p., 140a, trad. p. 148 ; *Vie de Marie - Marinos (gr.)*, p. 88, trad. p. 95-96.

1855 *1 Cor* 11, 14-15 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, 3, 11, 60, 2, III (SC 158), p. 124-125 ; *Constitutions apostoliques*, 1, 3, 8, I (SC 320), p. 112-113 ; PSEUDO-BASILE DE CÉSARÉE, *Canons (ar.)*, 27, p. 245.

1856 PSEUDO-SHENOUTE, *On Christian Behavior*, 14, I, p. 25, trad. II, p. 23.6-8.

1857 *Règle de Pacôme (cop.)*, 97, I, p. 31, trad. II, p. 31 : « Que personne ne tonde sa tête sans son chef de maison ; que personne ne tonde un autre sans en avoir reçu l'ordre » ; *Règle de Pacôme (lat.)*, *Praecepta*, 97, p. 40 ; SCHENOUTE, *Canons*, 8, p. 94-95 ; 91, p. 124-125 ; 452, p. 284-285.

1858 *Vie de Longin (cop.)*, 14, p. 60, trad. anglaise p. 16 ; 18, p. 66, trad. anglaise p. 18. Sur Longin, moine en Lycie et Égypte, voir WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte…*, p. 29-30.

1859 RABBULA D'ÉDESSE, *Avertissements aux moines*, I, 5, p. 28 ; PSEUDO-MARUTHA DE MAÏPHERQAT, *Canons*, 59, I, p. 103, trad. II, p. 86.1-2. La règle est reprise dans un set tardif des canons monastiques syriaques, *Règles anonymes pour les moines*, 6, p. 111. Sur la coupe de cheveux dans le monde syro-oriental, voir JULLIEN, *Le monachisme en Perse…*, p. 119-124. Pour l'Occident, voir les mêmes conseils en ce qui concerne les cheveux des clercs, cf. *Liber Pontificalis*, 12, I, p. 134 et n. 3.

Au contraire, les anachorètes laissent souvent pousser leurs cheveux, mais sans en faire une règle. Le corps d'Onuphre était couvert de ses cheveux[1860]. Hilarion faisait couper ses cheveux une seule fois par an, à Pâques[1861]. Un apophtegme anonyme note qu'un moine jugé digne de sacerdoce n'avait jamais coupé ses cheveux pendant soixante ans d'ascèse[1862]. Selon la description de Théodoret de Cyr, le moine Théodose portait une chevelure « qui lui tombait jusqu'aux pieds et les dépassait même, aussi se l'attachait-il autour des hanches ». La chevelure de Romanos, un autre moine syrien, « ressemblait à celle du grand Théodose, ainsi que ses vêtements et ses fers »[1863]. Après une rude période d'ascèse, les cheveux de Théodore de Sykéon étaient collés ensemble, de telle manière que lorsque l'évêque était venu pour l'ordonner lecteur, il réussit difficilement à les lui couper[1864]. Pour le monde, les cheveux longs étaient souvent vus comme un signe d'ascèse et même de sainteté. Dans cette logique, Syméon d'Édesse demande à Dieu que ses cheveux ne poussent plus : car en les laissant croître, il aurait été honoré comme saint ; en les coupant, il aurait été découvert qu'il joue la folie[1865].

La chevelure longue des anachorètes est traitée parfois avec réticence par les cénobites et les autorités ecclésiastiques, signe qu'entre les deux catégories de moines existait un conflit latent. En Égypte, à la fin du 4e siècle, Apollo, supérieur d'une grande communauté monastique, blâme les moines aux longs cheveux. Selon lui, ces ascètes cherchaient plus les louanges humaines que le jeûne et la pureté de l'âme[1866]. Peu habitué aux coutumes des moines syriens, Jérôme exprime la même critique : « chaîne, malpropreté et chevelure longue ne sont pas insignes du diadème, mais des larmes ». Une autre fois, le verdict est encore plus drastique : « chevelure de femme, en dépit de l'Apôtre, barbe de bouc, manteau noir, pieds nus comme pour souffrir du froid : tout cela, c'est manifestations du démon »[1867]. La critique des longs cheveux prend chez Épiphane de Salamine une tournure théologique : acceptée dans l'Ancien Testament, la chevelure longue des hommes est incompatible avec la Nouvelle Alliance. Les chrétiens

1860 *Vie d'Onuphre (cop.)*, 3, p. 206, fol. 2a, trad. p. 146 ; *Vie d'Onuphre (gr.)*, 2, p. 527C. Voir K. UPSON-SAIA, « Hairiness and Holiness in the Early Christian Desert », dans K. UPSON-SAIA, C. DANIEL-HUGHES, A.J. BATTEN (éd.), *Dressing Judeans and Christians in Antiquity*, Farnham (Surrey) - Burlington (Vermont) 2014, p. 155-172 ; P. BUZI, « La ricostruzione della tradizione copta relativa al monaco Onofrio: un caso esemplare di integrazione tra fonti letterarie, archeologiche e documentarie. Dati acquisiti e questioni aperte », dans P. NICELLI (éd.), *L'Africa, l'Oriente mediterraneo e l'Europa. Tradizioni e culture a confronto*, Milan 2015, p. 155-168.

1861 *Vie d'Hilarion*, 4, 2, p. 226-227.

1862 *Les Sentences des Pères du désert. Nouveau recueil*, N 418, éd. L. REGNAULT, Abbaye de Solesmes 1981, p. 56.

1863 THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, 10, 2, I (SC 234), p. 438-439 ; 11, 1, I, p. 454-455.

1864 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 20-21, I, p. 17-18, trad. II, p. 20-21.

1865 *Vie de Syméon d'Édesse*, 39, p. 100, trad. p. 156.

1866 *Histoire des moines d'Égypte*, 8, 59, p. 70, trad. p. 62-63.

1867 JÉRÔME, *Lettres*, 17, 2, I, p. 52 ; 22, 28, I, p. 141.

doivent donc garder les cheveux courts, en respectant ainsi la tête de l'Église, qui est le Christ[1868].

À partir du 6e siècle, la tonsure est de plus en plus présente dans les sources monastiques. Le premier texte qui évoque clairement une tonsure rituelle, liée à la profession monastique, est la description faite par le Pseudo-Denys l'Aréopagite autour de l'an 500[1869]. Les promesses du candidat, la tonsure et la vêture de l'habit sont les éléments de l'office couronné par la sainte communion. Après cette date, la tonsure des moines est souvent rencontrée dans les textes législatifs[1870], historiques[1871] et ascétiques[1872], pour devenir au cours des siècles suivants une coutume généralement acceptée et pratiquée[1873].

9.1.2. La tonsure des premières femmes ascètes

Alors que la tonsure des hommes voués à la vie monastique n'est donc bien documentée qu'à partir de l'an 500, la tonsure des femmes est bien attestée avant cette date, à partir du 4e siècle, voire plus tôt.

Un des premiers témoins nous est donné par le mouvement ascétique d'Eustathe de Sébaste, qui promouvait la coupe des cheveux des femmes et leur vêture des habits d'homme. La pratique est condamnée avec toutes les autres innovations de ce groupe ascétique vers 340 (ou 355) au synode de Gangres :

> *Des femmes ont pris contre l'usage des habits d'homme au lieu d'habits de femme, pensant qu'elles atteignaient la sainteté par ce moyen ; bon nombre d'entre elles ont même fait couper leur chevelure naturelle sous le prétexte de piété.*[1874]

1868 ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, 80, 7, 1-3, III, p. 492, trad. II, p. 651.

1869 PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie ecclésiastique*, 6, 2, p. 117, trad. p. 308.

1870 JUSTINIEN, *Novelles*, 5, 2 ; 123, 35 ; JEAN III DE CONSTANTINOPLE, *Collection de lois civiles en 87 chapitres*, 77, p. 389.

1871 PROCOPE DE CÉSARÉE, *Histoire secrète*, 3, p. 24.1-3 ; JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 1, 32, I, p. 42-44, trad. II, p. 29-30.

1872 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 20, *PO* 82 (17.1), p. 279-283 ; 28, *PO* 89 (18.4), p. 561 ; JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 78, *PG* 87/3, 2936C, trad. p. 93 ; 143, *PG* 87/3, 3005B, trad. p. 151 ; *Vie de Georges de Choziba*, 4, p. 99, trad. p. 37 ; 32, p. 131, trad. p. 63 ; *Vie de Macaire de Tkôw*, 9, p. 77, trad. p. 59 ; *Règle de Babaï*, 19, p. 182.

1873 En Occident, les premières sources qui évoquent le rituel de la tonsure monastique datent aussi de la fin du 5e siècle ou du début du 6e siècle, cf. GOBILLOT, « Sur la tonsure chrétienne… », p. 424-427 ; TRICHET, *La tonsure…*, p. 59-63.

1874 *Synode de Gangres*, *Lettre synodale*, p. 87.10-17 : *καὶ γυναῖκες παρὰ τὸ σύνηθες ἀντὶ ἀμφιασμάτων γυναικείων ἀνδρικὰ ἀμφιάσματα ἀναλαμβάνουσαι καὶ ἐκ τούτων οἰόμεναι δικαιοῦσθαι· πολλαὶ δὲ ἀποκείρονται προφάσει θεοσεβείας τὴν φύσιν τῆς γυναικείας*. Sur le mouvement eustathien et le synode de Gangres voir J. GRIBOMONT, « Eustathe de Sébaste », *DS* 4/2, 1708-1712 ; ID., « Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure : de Gangres au messalianisme », *Studia Patristica* 2 (TU 64), 1957, p. 400–415 ; F. FATTI, « Il monachesimo anatolico », dans G. FILORAMO, *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia 2010, p. 53-91.

La tonsure est pratiquée donc à cette époque par les femmes pour marquer la mortification du corps et la continence même à l'intérieur de la famille, tandis que les habits d'hommes semblent refléter un effort féminin de s'approcher par l'ascèse de la condition masculine[1875]. Mais selon l'un des canons du synode, la chevelure a été donnée à la femme « pour lui rappeler sa dépendance », et la pratique de la coupe des cheveux ne fait que détruire ce précepte d'obéissance[1876]. Comme les cheveux longs des anachorètes, les cheveux courts des femmes ascètes introduisent une confusion dans l'ordre naturel. Cette critique ne reste pas isolée, car Jérôme mentionne la même habitude vers 384, dans une fameuse lettre :

> *D'autres adoptent une tenue masculine, changent leur vêtement, honteuses d'être des femmes, ce qu'elles sont de naissance, coupent leur chevelure et, sans pudeur, dressent un visage d'eunuque.*[1877]

On ignore si Jérôme fait référence à un usage latin ou oriental. Mais, grâce à un autre texte, on constate qu'à la fin du 4e siècle la tonsure des femmes devient en Orient un problème d'État. Le canon de Gangres passe dans la loi civile à l'époque de l'empereur Théodose I. Il légifère en 390 que les femmes qui se font couper leurs cheveux ne peuvent accéder aux mystères et doivent être éloignées de toute forme de vie ecclésiastique :

> *Que les femmes qui se seraient coupé les cheveux, contre les lois divines et humaines, poussées par une conviction affichée, soient écartées des portes de l'Église. Qu'il ne leur soit permis d'accéder aux mystères sacrés et que pour nulle prière personnelle elles ne méritent de fréquenter les autels que tous doivent vénérer.*[1878]

La loi est si drastique que si un évêque permet à une telle femme même d'entrer dans une église, il sera chassé de son siège. On comprend qu'il s'agit d'un conflit entre l'administration ecclésiastique et les mouvements ascétiques en dehors de l'autorité épiscopale. Fait intéressant, la dispute semble finir par la victoire de la coutume des derniers, car les femmes qui demandent l'entrée dans les communautés cénobitiques commencent aussi à se faire couper leurs cheveux. Dans l'*Histoire lausiaque*, Pallade fait au début de 5e siècle l'éloge d'Alexandra, une ascète égyptienne enfermée dans un tombeau, qui avant sa mort tond elle-même sa chevelure, en confirmant ainsi son entrée dans l'ordre monastique[1879]. Le même auteur affirme que dans un couvent cénobitique près de Tabennèse toutes les moniales avaient les cheveux coupés,

---

1875 *Synode de Gangres*, *Canons*, 13, p. 94. Les pratiques semblables du mouvement ascétique initié par Priscillien d'Avila sont condamnés en Occident à Saragose, en 380, voir V. BURRUS, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy* (Transformation of the Classical Heritage 24), Berkeley 1995, p. 25-46.

1876 *Synode de Gangres*, *Canons*, 17, p. 96.

1877 JÉRÔME, *Lettres*, 22, 27, I, p. 141.

1878 *Code Théodosien*, 16, 2, 27.1, trad. I, p. 175. Sur cette loi voir S. KENNEL, « Women's Hair and the Law: Tho Cases from Late Antiquity », *Klio* 73, 1991, p. 526-536.

1879 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 5, 1, p. 30 : *τῷ δὲ δεκάτῳ ἔτει ἐκοιμήθη σχηματίσασα ἑαυτήν*.

sans préciser s'il y avait un lien entre leur tonsure et l'entrée au monastère[1880]. Une explication plus exacte nous est donnée à la même époque par Jérôme, qui présente cette tonsure rituelle comme une tradition ancienne en Égypte et en Syrie. À l'entrée, la postulante offrait à la supérieure sa chevelure. La coutume avait pris la force d'une règle, étant connue et pratiquée par tous :

> *Il est d'usage, dans les monastères d'Égypte et de Syrie, que, tant la vierge que la veuve qui, se consacrant à Dieu et renonçant au monde, foulent aux pieds tous les plaisirs du monde, présentent aux abbesses leur chevelure à couper ; par la suite elles ne doivent pas paraître la tête découverte, contrairement à la volonté exprimée par l'Apôtre, mais serrée et voilée. Nul n'en est témoin, hormis les tondeuses et les tondues, mais, parce que toutes le font, le fait est à peu près universellement connu. D'une habitude, c'est devenu une seconde nature ; pour deux motifs : ou parce qu'elles ne pénètrent pas dans les bains, ou parce que ni leur tête ni leur visage ne connaît l'huile, de peur qu'elles ne soient encombrées de ces animalcules qu'engendre d'ordinaire une chevelure peu soignée.* [1881]

Même si Jérôme ne lui reconnaît pas de sens spirituel, mais lui accorde une explication hygiénique, on remarque que la tonsure devient déjà un symbole de la soumission au sein de la communauté. Au 5e siècle, Isidore de Péluse précise également que celle qui se consacre au Christ doit tondre ses cheveux à l'entrée au monastère[1882]. Plusieurs textes difficiles à dater avec précision, mais pouvant refléter la pratique de cette époque, complètent ces données. Deux traités sur la virginité gardés sous le nom d'Athanase d'Alexandrie conseillent les vierges de renoncer à la beauté de leur chevelure féminine et de porter les cheveux courts[1883]. Selon la *Vie* de Synclétique d'Alexandrie, écrite probablement au 5e siècle, la sainte prépare sa retraite ascétique en faisant venir chez elle un prêtre de ville, qui tond sa chevelure et la revêt de l'habit des vierges. Le texte note que ce geste était vu comme un acte de renoncement à la parure féminine et une séparation spirituelle du monde[1884].

1880 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 34, 1, p. 162-164 : *αἱ γὰρ ἄλλαι πᾶσαί εἰσι κεκαρμέναι, ἔχουσαι κουκούλια.*

1881 JÉRÔME, *Lettres*, 147, 5, VIII, p. 126.

1882 ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*, 553 (II/53), *PG* 78, 497A-B : *ἀποκειραμένη γὰρ, μᾶλλον δὲ πᾶσαν τῶν τριχῶν ξυρήσασα τὴν εὐκοσμίαν, καὶ σποδῷ ὕδατι μεμιγμένῃ τὸ πρόσωπον χρίσασα, ἐκέλευσεν ἐκεῖνον πρὸς αὐτὴν εἰσελθεῖν*.

1883 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la virginité (syr.)*, 3, I, p. 2, trad. II, p. 2 : « First, you have rejected the mirror by which you observe whether you are pretty, as well as beauty and comeliness of the hair, about which even Paul said, "As for a women, if her hair is long, it is her glory", so that when the virgin who is illustrious in every way, Thecla, heard this, she said to him, 'I am seeking the Father and instruction in salvation. Cut my hair, and I will follow you wherever you go' as one who by this renounced worldly doctrine first. » ; PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la virginité (gr.)*, 11, *PG* 28, 264B : *τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς περικεκομμένας, καὶ κεφαλοδέσμιον ἐρεοῦν περισφίγγον τὴν κεφαλήν*, trad. p. 92 : « que tes cheveux soient coupés et serrés tout autour de la tête. »

1884 *Vie de Synclétique*, 1.93-97, p. 190 : *προσκαλεσαμένη τινὰ τῶν πρεσβυτέρων ἀπέτεμεν ἑαυτῆς τοὺς πλοκάμους. τότε τὴν πᾶσαν κόσμησιν ἀπέθετο· ἔθος γὰρ ταῖς γυναιξὶ κόσμον καλεῖν τὰς τρίχας. σύμβολον δὲ ἦν τὸ γινόμενον τοῦ ἀπέριττον καὶ καθαρὰν αὐτῆς τὴν ψυχὴν γεγενῆσθαι. τότε μὲν οὖν πρώτως ἠξιώθη τῆς παρθενικῆς προσηγορίας*, trad. [11], p. 25 : « ayant mandé un prêtre, elle coupa ses propres tresses ; de la sorte elle renonçait à toute mondanité, car par ce mot les femmes désignaient habituellement leur chevelure. Ce geste était le signe que son âme était établie dans la simplicité et la pureté. Dès lors, elle commença de mériter le nom de vierge. »

On remarque que la tonsure est également pratiquée dans le cas des femmes déguisées en hommes pour pouvoir entrer dans leurs monastères. Euphrosyne, cachée plus tard sous le nom de Smaragdos, est ainsi tonsurée dans sa maison d'Alexandrie par un moine trouvé dans la ville[1885] ; Marie - Marinos laisse ses cheveux dans les mains de son père[1886] ; Eugenia - Eugenios se déguise pour avoir accès aux rencontres chrétiennes et puis entrer dans un monastère d'hommes[1887]. La motivation de ces tonsures est bien sûr différente, mais une certaine influence sur les femmes qui choisissant la vie monastique ne se déguisaient pas est facilement envisageable.

Les textes invoqués font souvent référence à un modèle plus ancien, qui a joui d'une grande popularité aux premiers siècles chrétiens. C'est l'histoire de la vierge Thècle, gardée dans les *Actes* de Paul et Thècle datés du 2e siècle, et réécrite au 5e siècle à Séleucie, lieu principal de son culte. Après sa conversion et ses premiers miracles, la jeune Thècle retrouve Paul et lui annonce qu'elle fera tondre sa chevelure et le suivra dans sa mission. Le passage qui nous intéresse est très court dans les *Actes* :

> *Et Thècle dit à Paul : Je vais me faire couper les cheveux, et je te suivrai partout où tu te rendras*[1888]*,*

tandis que la *Vie* ajoute quelques explications :

> *Je te suivrai donc, après avoir coupé la plus grande partie de cette trompeuse chevelure de jeune fille : ainsi n'aurons-nous pas de peine à éloigner les regards de ceux que préoccupent de telles vétilles. Ce changement d'aspect cachera, je pense, ce que tu appelles ma beauté et ma prestance.*[1889]

Mais Paul n'accepte pas la proposition de Thècle et lui expose les périls de l'activité envisagée. La fille demande dans ces conditions seulement le *σφραγίς*, le sceau du Christ, c'est-à-dire le signe de la croix fait sur le front des catéchumènes avant leur baptême. Encore une fois, Paul conseille Thècle d'avoir patience, en lui promettant qu'elle va recevoir l'eau du baptême au moment opportun. Il ne refuse pas explicitement sa demande, mais invoque seulement la nécessité d'une préparation plus attentive. Plus tard, Thècle se baptise elle-même, revêt des habits d'homme et commence son activité missionnaire[1890].

1885 *Vie d'Euphrosyne - Smaragdos*, 8, p. 199.

1886 *Vie de Marie – Marinos (gr.)*, 3, p. 88, trad. p. 95.

1887 *Vie d'Eugenia - Eugenios (gr.)*, 5, *PG* 116, 616A ; *Vie d'Eugenia - Eugenios (syr.)*, p. 5. Sur les *Vies* d'Eugenia voir H. DELEHAYE, *Études sur le légender romain. Les saints de novembre et de décembre* (SH 23), Bruxelles 1936, p. 171-186.

1888 *Actes de Paul et Thècle*, 25, p. 253.3-4, trad. p. 1136.

1889 *Vie de Thècle*, 14, p. 224-227.

1890 *Actes de Paul et Thècle*, 34, p. 260-261, trad. p. 1139-1140 ; 40, p. 266.3-4, trad. p. 1141 ; *Vie de Thècle*, 20, p. 250-251 ; 25, p. 268-269. Malgré les critiques exprimées par Tertullien, Thècle devient en Orient aux 4e-5e siècles le prototype de l'ascétisme féminin, cf. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 17, 4, p. 90-91 ;

Les textes évoqués nous conduisent à quelques conclusions préliminaires : à l'instar de Thècle, la tonsure des vierges semble être devenue un fait relativement courant dans l'ascétisme des 4e-5e siècles. Elle est pratiquée d'abord dans les courants indépendants par rapport à l'autorité ecclésiale, pour être adoptée plus tard par les communautés monastiques. À cette époque, la tonsure n'est pas clairement liée à un rituel de profession, mais les deux moments marquent, ensemble ou individuellement, l'entrée dans l'ordre ascétique.

Au vu de ces premières conclusions, pouvons-nous avancer dans notre investigation en imaginant les motivations de la tonsure ? Les textes déjà mentionnés proposent quelques interprétations.

Les *Actes* de Paul et Thècle et la *Vie* de la sainte présentent la tonsure de Thècle sous un angle pratique. Pour accompagner Paul sans être reconnue ou blâmée, la jeune fille demande la tonsure comme une modalité concrète de cacher son identité. Le choix pour les habits d'hommes va dans la même logique. Le fait ne doit pas surprendre. En critiquant les philosophes imposteurs, Lucien de Samosate présente dans *Les fugitifs* trois esclaves qui avaient abandonné leurs maîtres pour revêtir le manteau des cyniques. Ils sont accompagnés d'une femme trompée par leurs enseignements. Celle-ci porte les cheveux courts et une tenue masculine : « une femme aux cheveux ras à la mode lacédémonienne, une *virago* aux allures tout à fait masculines »[1891]. Au-delà de la critique de Lucien, on trouve une pratique utilisée au 2e siècle aussi bien par les mouvements chrétiens que par les philosophes. Euphrosyne - Smaragdos, Eugenia - Eugenios et toutes les femmes déguisées pour pouvoir entrer dans les monastères d'hommes ne font que reprendre plus tard cet usage ancien[1892].

MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*, 11.57-58, p. 308-309 ; MACARIOS DE MAGNÉSIE, *Le Monogénès*, 2, 18, 8-9, éd. et trad. R. GOULE, I-II (Textes et traditions 7), Paris 2003, II, p. 16-17 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Autobiographie*, 545-549, p. 80 ; ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 23, 2-5, p. 226-231 ; *Vie de Macrine*, 2, p. 142-149 ; ÉVAGRE LE SCOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 8, I (SC 542), p. 406-407. Voir aussi M. AUBINEAU, « Le Panégyrique de Thècle, attribué à Jean Chrysostome (*BHG* 1720) : la fin retrouvée d'un texte mutilé », *AB* 93, 1975, p. 349-362 ; L. HAYNE, « Thecla and the Curch Fathers », *Vigiliae Christianae* 48, 1994 p. 209-218 ; M. PESTHY, « Thecla among the Fathers of the Church », dans J. BREMMER (éd.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen 1996, p. 164-178 ; S.J. DAVIS, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2001.

1891 LUCIEN DE SAMOSATE, *Les fugitifs*, 27, p. 216.19-20 : *τινα γυναῖκα ἐν χρῷ κεκαρμένην εἰς τὸ Λακωνικόν, ἀρρενωπὴν καὶ κομιδῇ ἀνδρικήν*, trad. p. 820. Sur les faux philosophes critiqués par Lucien voir J. GERLACH, « Die Figur des Scharlatans bei Lukian », dans P. PILHOFER, M. BAUMBACH, J. GERLACH, D.U. HANSEN (éd.), *Lukian. Der Tod des Peregrinos: ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen* (SAPERE 9), Darmstadt 2005, p. 151-197 ; E. MARQUIS, « Le philosophe chez Lucien : savant ou charlatan ? », *Schedae*, prépublication n°5, fascicule n°1, 2007, p. 69-80.

1892 Sur le déguisement monastique voir PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine… » ; J. ANSON, « The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development », *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 5, 1974, p. 1-32 ; F. VILLEMUR, « Saintes et travesties du Moyen Âge », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 10, 1999. Sur le déguisement de Thècle, voir J.C.B. PETROPOULOS, « Transvestite virgin

Au-delà des motivations pratiques, la future diffusion de l'usage s'explique aussi par les différentes raisons ascétiques qui ont été données, au fil du temps, à la tonsure. En effet, Thècle et les vierges qui la suivent non seulement cachent leur identité, mais affirment aussi une option de vie. Elles renoncent à la fois à la beauté féminine et au monde, comme note la *Vie* de Synclétique, les deux sens se retrouvant en grec dans le même mot, *κόσμος*. Les vierges renoncent aussi au mariage, en choisissant la voie de l'ascèse et de la continence ; elles deviennent les « fiancées » du Christ[1893]. Elles commencent une période de pénitence, qui va durer toute leur vie, comme les femmes pécheresses qui devaient tondre leurs chevelures pour être réintégrées dans la communauté eucharistique[1894]. Les femmes ascètes renoncent aussi à la volonté personnelle, comme le suggère le texte de Jérôme[1895]. Enfin, la tonsure marque une véritable mort pour le monde, et l'entrée dans une nouvelle vie.

Associée à la vêture des habits masculins, la tonsure des vierges peut être envisagée, en outre, comme la matérialisation d'un courant de pensée qui semblait remporter un certain succès à l'époque : considérée comme inférieure à l'homme et responsable de la chute de l'humanité, la femme chrétienne doit changer son aspect et assumer l'état et les attributs de l'homme pour accéder à la vie parfaite. Elle doit devenir comme un homme en ce qui concerne la foi, le courage ou les vertus. Ce thème de la femme - homme, un *topos* de la littérature ascétique féminine de toutes les époques, est annoncé dans l'Évangile par l'image des humains devenus comme les anges après la résurrection des morts[1896], ou du nouvel « homme » en Christ, qui dépasse la dualité homme - femme, qui n'est plus ni homme, ni femme, selon les paroles de l'apôtre Paul[1897]. L'idée est développée dans les textes d'influence encratite. Dans les *Actes* de Philippe, après sa conversion, une certaine Charitiné change ses vêtements et toute l'apparence

---

with a cause: The Acta Pauli et Theclae and late antique proto-'feminism' », dans B. BERGGREEN, N. MARINATOS (éd.), *Greece & Gender*, Bergen 1995, p. 125-139 ; W. BRAUN, « Physiotherapy of Femininity in the Acts of Thecla », dans S.G. WILSON, M. DESJARDINS (éd.), *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson* (Études sur le christianisme et le judaïsme 9), Waterloo, Ontario, 2000, p. 209-230.

1893 *2 Cor* 11, 2.

1894 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Canons*, 74, p. 47 : « An adultress, when she dot penance, shall shear off her hair and shall be arrayed in mourning garments and fast forty days and thereafter shall receive of the mysteries. »

1895 Sur le thème de la virginité dans l'Antiquité tardive voir A. GUILLAUMONT, « Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité ont-ils des 'motivations ontologiques et protologiques' ? », dans BIANCHI, *Tradizione dell'Enkrateia…*, p. 83-98 ; A. CLARK, « Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity », *Anglican Theological Review* 63, 1981, p. 241-243 ; E. CASTELLI, « Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity », *Journal of Feminist Studies in Religion* 2/1, 1986, p. 61-88 ; EAD., « 'I Will Make Mary Male': Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity », dans J. EPSTEIN, K. STRAUB (éds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Londres 1991, p. 29-49.

1896 *Mt* 22, 30.

1897 *Ga* 3, 28.

qui rappelle sa condition féminine, et suit l'apôtre dans sa mission[1898], tandis que Marie-Madelaine, nommée Marianne dans le texte, est conseillée par le Christ même :

> *Quant à toi, Marianne, change de costume et d'apparence : dépouille tout ce qui, dans ton existence, rappelle la femme, la robe d'été que tu portes. Ne laisse pas la frange de ton vêtement traîner par terre, ne le drape point, mais coupe cela ; puis mets-toi en route en compagnie de ton frère Philippe vers la ville appelée Ophéorymos, qui signifie « la promenade des serpents » ; les habitants de cette ville, en effet, rendent un culte à la mère des serpents, la Vipère. Quand vous entrerez dans la ville, il faut que les serpents de cette ville te voient débarrassée de l'aspect d'Ève et que rien, dans ton apparence, ne trahisse la femme. Car l'apparence d'Ève est la femme, et c'est elle qui incarne la forme féminine. Quant à Adam, il incarne la forme de l'homme, et tu sais que, dès origine, l'inimitié a surgi entre Ève et Adam. Ce fut le début de la rébellion du serpent contre cet homme et de son amitié pour la femme. … Toi donc, Marianne, échappe à la pauvreté d'Ève pour t'enrichir en toi-même.*[1899]

Le déguisement féminin reçoit dans ce texte une motivation théologique. Pour ne pas être trompée encore une fois par le serpent et pour être sauvée, la femme doit se débarrasser de son aspect physique et de toute sorte de séduction, la source principale du mal. Dépasser les distinctions entre les hommes et les femmes est une condition de la vie pure. Le thème est présent aussi dans l'*Évangile selon Thomas* :

> *Simon Pierre leur dit : Que Marie sorte du milieu de nous, car les femmes ne sont pas dignes de la Vie. Jésus dit : Voici que je la guiderai afin de la faire mâle, pour qu'elle devienne, elle aussi, un esprit vivant ensemble à vous, mâles. Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux.*[1900]

Les différences sociales entre les femmes et les hommes sont encore une fois annulées et le devoir de la femme de devenir comme un homme est clairement annoncé. Peut-on penser que ces affirmations ont conduit à la coupe des cheveux et à la prise des habits d'homme par les femmes ? Les témoignages directs manquent. Néanmoins, il est certain que ces idées ont porté une influence dans le milieu ascétique des premiers siècles. De fait, le sujet ne se limite pas à quelques usages placés en dehors de la doctrine ou de la discipline de l'Église[1901]. Nous retrouvons l'image de la femme - homme dans un bon nombre de textes patristiques et hagiographiques normatifs. Ainsi, Éphrem le Syrien, membre de l'ordre des « fils et filles du pacte », exhorte ses disciples de veiller comme les anges, et de se comporter comme des

---

1898 *Actes de Philippe*, 4, 6, p. 130-131 : « Quant à Charitiné, ayant adopté l'extérieur et le vêtement d'un homme, elle suivit désormais Philippe dans la foi du Christ, glorifiant Dieu. »

1899 *Actes de Philippe*, 8, 4 (G), p. 245-247.

1900 *Évangile selon Thomas*, 114, p. 57. La même idée dans *Ibid.*, 22, p. 17 : « Vous ferez, le mâle avec la femme, une seule chose, en sorte que le mâle ne soit pas mâle et que la femme ne soit pas femme. » Voir aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 21, 3, p. 98-101 ; ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, 6, 111, II (SC 157), p. 212-213. Cf. M.W. MEYER, « Making Mary Male: The Categories of "Male" and "Female" in the Gospel of Thomas », *New Testament Studies* 31, 1985, p. 554-570.

1901 Voir à ce sujet K. VOGT, « "Becoming Male": One Aspect of an Early Christian Anthropology », *Concilium* 1985, p. 95-107 ; ID., « 'The Women Monk': A Theme in Byzantine Hagiography », dans BERGGREEN, MARINATOS, *Greece & Gender*, p. 141-148.

créatures nouvelles, au-delà de la distinction homme - femme[1902]. Basile d'Ancyre considère que les vertus rendent les femmes égales aux hommes, et qu'ensemble ils dépassent la faiblesse de la nature humaine, pour arriver au rang des anges[1903]. Selon Grégoire de Nysse, sa sœur Macrine avait dépassé par sa vie la condition féminine : elle avait été femme par la nature, mais par ses vertus elle avait réussi à surpasser la nature[1904]. Pallade s'exprime avec les mêmes mots au regard de Mélanie l'Ancienne, une « femme homme » de Dieu, d'Olympias, ou de la communauté mixte fondée par un certain Sisinnios en Cappadoce[1905], tandis qu'un apophtegme de Sara considère que la nature féminine a le même accès à la perfection que la nature de l'homme[1906]. Selon l'auteur de sa *Vie*, Mélanie la Jeune « avait dépassé la mesure de son sexe et acquis une mentalité virile ou plutôt céleste »[1907]. Les textes ascétiques syriaques utilisent le même langage[1908]. Le thème de la femme - homme restera présent dans la littérature ascétique byzantine[1909].

Avec ces témoignages littéraires, on ne doit pas être surpris lorsque nous rencontrons en Asie Mineure la tradition d'Onuphria / Onuphre, une jeune fille qui avait demandé à Dieu d'être transformée en homme pour échapper à un mariage indésirable. Elle est représentée moitié femme, moitié homme dans l'église du Serpent (Yilanli Kilise) de Gorëme (10e siècle), portant une longue barbe[1910]. La même tradition est présente dans le milieu syriaque : selon une légende locale, mar Gabriel de Qartmin (7e siècle), monastère dans la Turquie orientale, aurait accompli le miracle de transformer une jeune fille dans un jeune homme, pour que celle-ci puisse rester comme moine dans son couvent[1911].

1902 ÉPHREM LE SYRIEN, *Hymnes sur la Nativité*, 1, 61-63 et 73-77, p. 40-43.

1903 BASILE D'ANCYRE, *Sur la virginité*, 51, *PG* 30, 772.

1904 *Vie de Macrine*, 1, 14-17, p. 140 : *γυνὴ δὲ ἦν ἡ τοῦ διηγήματος ἀφορμή, εἴπερ γυνή· οὐκ οἶδα γὰρ εἰ πρέπον ἐστὶν ἐκ τῆς φύσεως αὐτὴν ὀνομάζειν τὴν ἄνω γενομένην τῆς φύσεως*.

1905 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 9, p. 44 : *ἐξαιρέτως δὲ ἡ ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ Μελάνιον, πρὸ ἐμοῦ εἰσελθοῦσα εἰς τὸ ὄρος* ; 49, 2, p. 240. ID., *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, 16.185-186, I, p. 318 : *μὴ λέγε "γυνή", ἀλλ' "οἷος ἄνθρωπος". ἀνὴρ γάρ ἐστι παρὰ τὸ τοῦ σώματος σχῆμα* ; 17.123, I, p. 342 : *ἀνδρῶν ἀνδρεία γυνὴ.*

1906 *Apophtegmes Alph.*, Sara 4, *PG* 65, 420 : *τῇ μὲν φύσει γυνή εἰμι, ἀλλ' οὐ τῷ λογισμῷ*, trad. p. 307 = *Apophtegmes Syst.*, 10, 107, II (SC 474), p. 84-85.

1907 *Vie de Mélanie la Jeune*, 39, p. 202-203. Pour l'Occident, voir *Passion de Perpétue et Félicité*, 10, 6-7, p. 136-139.

1908 Cf. F. JULLIEN, « Le monachisme féminin… », p. 65-67.

1909 Voir *Vie de Michel le Syncelle*, 25, p. 100.10-11 : *καὶ ἀνδρείαν ἐν θηλείας προσχήματι γενναιότητα ἐπιδείξασθαι* ; *Vie de Théoctiste de Lesbos*, 13, p. 228E : *καὶ ἦν ἄρα τὸ μὲν σχῆμα γυνή, τὸ δὲ φαινόμενον ὑπεράνθρωπον*, trad. p. 110 ; *Vie de Thomaïs de Lesbos*, 5, p. 235D-E : *τὴν μὲν φύσιν θῆλυ, τὴν δ' ἀρετὴν καὶ τὴν ἄσκησιν πολλῷ τῶν ἀρρένων ἀρρενικώτερον*, trad. p. 302 ; *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, p. 25.118 : *καί τὸ θῆλυ πρὸς ἀρετὴν ἀρρενοῦσα τῇ ἀδελφότητι* ; *Vie d'Athanase Ier de Constantinople*, 13, p. 57 : *ὅθεν οὐ μόνον τὴν φύσιν τῶν ἀρρένων ἤλειψε πρὸς τὰ σκάμματα τῆς ἀσκήσεως, αλλὰ καὶ γυναῖκας, ἀνδρίσασθαι προσελθούσας τούτῳ* ; *Typikon de la Théotokos de Sûre-Espérance*, 27, p. 34.23-26 : *καὶ τῆς τοῦ θήλεος ἐνταῦθα καὶ ἡμετέρας ἀσθενείας ἐπιλαθομένη τῷ πλείονι μέρει ζῶσαι τὴν ὀσφύν σου, εἰ καὶ μὴ ὡς ἀνὴρ ἀλλ' ἀνδρείως· καὶ ἀρρενωπὸν ἀναλαβοῦσα φρόνημα καὶ ἀνδρεῖον, τόνωσον ὁπόσον ἄρα καὶ δύνῃ σαυτήν*, trad. p. 1531.

1910 Voir L. STORK, « Onnophria-Onnophrius », *Internationale kirchliche Zeitschrift* 76/4, 1986, p. 272-274.

1911 F. BRIQUEL-CHATONNET, « Une jeune fille changée en jeune homme : homélie sur un miracle survenu dans le monastère couvent de Qartmin, dans le Tur Abdin », dans M.A. AMIR-MOEZZI ET ALII (éd.), *Pensée grecque et*

La tonsure des premières femmes chrétiennes vouées à la continence est fondée donc sur plusieurs arguments ascétiques et théologiques. Selon les textes les plus anciens dont nous disposons, son début est lié à des raisons pratiques, mais rapidement elle revêt une signification spirituelle. Une question reste encore : quelle est le lien entre cette tonsure chrétienne et la tonsure pratiquée par les différentes communautés ethniques ou sociales avec lesquelles le christianisme était en contact ? Une incursion parmi les traditions non-chrétiennes de cette époque nous semble tout à fait nécessaire.

9.1.3. La tonsure des femmes à l'âge du mariage dans le monde ancien

Dans la tradition juive ancienne, la tonsure des femmes est rarement mentionnée. On pense, d'abord, au cas particulier des femmes esclaves, qui devaient se faire tondre leur cheveux au début de leur captivité, en signe de soumission, de deuil, ou pour devenir moins attractives aux yeux de leurs nouveaux maîtres[1912]. Puis, l'état de deuil, de souffrance ou de repentance était marqué aussi bien chez les hommes que chez les femmes par la coupe des cheveux ou de la barbe[1913]. Enfin, le vœu de nazir imposait la coupe des cheveux, après une période de relative abstinence[1914]. Les femmes n'étaient pas exclues de ce rituel, elles pouvaient apporter leur propre sacrifice[1915]. C'est ainsi que Bérénice, la sœur d'Agrippa II, accomplit le vœu en signe de douleur pour les souffrances de son peuple pendant la révolte de 66-70[1916]. Hélène, reine d'Adiabène, royaume de la région d'Assyrie, convertie au judaïsme, fait vers l'an 36 la promesse du même vœu si son fils revient vivant de la guerre. Elle respectera son engagement en restant dans l'état de nazir deux ou trois fois sept ans[1917]. Une autre femme, une certaine Miriam de Tadmor (Palmyre), est mentionnée aussi comme nazir[1918].

Sans nier les rapprochements entre la tonsure des femmes juives et celle des femmes chrétiennes, on doit observer que leurs motivations respectives sont trop différentes pour

---

sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 142), Turnhout 2010, p. 133-152.

1912 *Dt* 21, 12.

1913 *Es* 22, 12 ; *Jr* 7, 29 ; *Ez* 5, 1-2 ; 7, 18 ; 16, 6 ; 27, 31 ; *Am* 8, 10 ; *Mi* 1, 16 ; *Jb* 1, 20. Les Moabites, voisins des Juifs, se rasaient aussi les cheveux et les barbes aux temps d'épreuves et de deuil, cf. *Es* 15, 2 ; *Jr* 48, 37.

1914 *Lv* 27 ; *Nm* 6, 1-21.

1915 *Nm* 6, 2 ; *Mishna*, Nazir 4, 2-7 ; 9, 1.

1916 FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, 2, 313-314, II, p. 63.

1917 *Mishna*, Nazir 3, 6 ; *Talmud de Babylone*, Nazir 19b-20a ; *Talmud de Jérusalem*, Nazir 3, 6 ; FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, 20, 2, IV, p. 480-481.

1918 *Mishna*, Nazir 6, 11 ; *Tossefta*, Nezirut 4, 10 ; *Talmud de Babylone*, Nazir 47a ; *Talmud de Jérusalem*, Nazir 6, 11.

envisager une influence notable. C'est difficile de penser que l'ascétisme chrétien a repris l'esclavage ou le deuil comme premier modèle proposé à ceux qui voulaient s'offrir au Seigneur. En ce qui concerne le vœu de nazir, malgré une certaine ressemblance avec les vœux monastiques et une large utilisation du terme dans la littérature ascétique chrétienne, le sens qu'il donne à la tonsure n'est pas repris dans le monachisme chrétien. La tonsure du nazir marque la fin de la période d'abstinence et le retour à la coiffure normale, celle du moine est un rite de passage vers un nouvel état. En outre, il semble que le vœu de nazir est tombé en désuétude dans le monde juif à la fin du premier siècle chrétien, après la destruction du temple de Jérusalem[1919].

La tonsure est aussi rencontrée dans de très nombreuses situations dans le monde gréco-latin des premiers siècles chrétiens. Dans la continuité des traditions anciennes, elle marque les actes religieux et les coutumes sociales. Les grandes fêtes des dieux[1920] ou les pèlerinages aux lieux sacrés[1921] sont accompagnés de tonsures rituelles pratiquées à la fois par les femmes et les hommes. Les demandes concrètes et les vœux particuliers impliquent parfois une offrande des cheveux[1922]. Les remerciements adressés aux divinités protectrices suivent la même pratique[1923]. Pour les hommes, différents rituels de guerre l'incluent parmi leurs coutumes[1924]. La tonsure est appliquée aux esclaves, comme signe de leur soumission[1925]. Les temps de souffrances et de deuil sont aussi marqués par des tonsures collectives ou individuelles[1926].

Mais la tonsure qui nous semble la plus proche de la tonsure monastique des femmes chrétiennes est celle pratiquée à la puberté et au moment du mariage de la jeune fille. Les rituels contiennent de nombreux points communs et les sens donnés aux deux tonsures sont parfois très semblables[1927].

1919 *Mishna*, Nazir 5, 4 ; *Talmud de Babylone*, Nazir 32b ; *Talmud de Jérusalem*, Nazir 5, 4.

1920 PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 2, 11, 6 ; LUCIEN DE SAMOSATE, *La Déesse syrienne*, 6.

1921 LUCIEN DE SAMOSATE, *La Déesse syrienne*, 55.

1922 HOMER, *Iliade*, 23, 144-146 ; CALLIMAQUE, *Élégies*, 2, 34 ; CATULLE, *Poésies*, 66, 8 ; HYGIN, *Astronomie*, 2, 24, 1 ; XÉNOPHON D'ÉPHÈSE, *Les Éphésiaques*, 5, 11.

1923 *Anthologie palatine*, 6, 164.

1924 HOMÈRE, *Iliade*, 2, 536-542 ; 4, 464 ; PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, 5, 2-4.

1925 HÉRODOTE, *Histoires*, 5, 35 ; PLATON, *Alcibiade*, 1, 120b ; ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, 911.

1926 HÉRODOTE, *Histoires*, 1, 82 ; 6, 21 ; ESCHYLE, *Les Choéphores*, 167-180 ; EURIPIDE, *Oreste*, 113-129 ; ID, *Électre*, 148-149 ; ESCHINE, *Contre Ctésiphon*, 211 ; PLUTARQUE, *Vie de Pélopidas*, 33, 3 ; LUCIEN DE SAMOSATE, *La Déesse syrienne*, 53; *Anthologie palatine*, 7, 446 ; 7, 489 ; 7, 574.

1927 La liaison entre la profession monastique et le mariage a déjà été analysée pour l'Occident chrétien, où l'imposition du voile aux vierges n'est qu'une adaptation liturgique de la *velatio conjugalis*, cf. : R. D'IZARNY, « Marriage et consécration virginale au IVe siècle », *Vie spirituelle*, suppl. 24, 1953, p. 92-118. Sur l'offrande de cheveux à l'âge de puberté et du mariage dans le monde antique grec voir A.-M. VÉRILHAC, C. VIAL, *Le mariage grec du VIe siècle avant J.-C. à l'époque d'Auguste* (École française d'Athènes, Bulletin de Correspondance Hellénique. Suppléments 32), Paris 1998, p. 297-289 ; A.C. SMITH, « Mariage in the Greek World », *ThesCRA*, 6, p. 88-90 ; P. BRULÉ, *Les sens du poil (grec)*, Paris 2015, p. 266-361. Sur la coutume de couper les cheveux de la mariée chez les Hindus et les Slaves, voir L. VINCENT DOUCET-BON, *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris 1975, p. 50, 69 et 310.

Le dossier de ce sujet est suffisamment riche, même si les données couvrent une période historique et un espace géographique très vastes. En signe de renoncement à leur virginité, les filles apportaient des mèches de leurs cheveux aux déesses vierges comme Artémis ou Athéna, ou aux héroïnes vierges. Les filles laissaient ainsi une partie de leurs corps aux anciennes protectrices, comme sacrifice personnel, en promettant dans le même temps de rester en lien spirituel avec les déesses. Selon Stace, parmi les jeunes filles il existait la coutume de se rendre à Argos, au temple d'Athéna, pour couper leurs cheveux et « se faire pardonner le premier lit conjugal »[1928]. À l'âge de puberté, les jeunes filles de l'île de Délos devaient déposer des mèches de leur chevelure sur les tombeaux de deux vierges venues de chez les Hyperboréens et mortes à Délos[1929]. À Mégare, les filles arrivaient avant de se marier au tombeau de l'héroïne vierge Iphinoé, pour y déposer les prémices de leurs cheveux[1930]. Une épigramme anonyme mentionne Timaréta, une jeune fille qui consacre « à la jeune fille Artémis » ses cheveux, ainsi que ses jouets et ses vêtements d'enfant. Une autre parle de la vierge Hippè qui consacre ses cheveux à la même déesse avant son mariage[1931].

La divinité honorée par ces offrandes pouvait aussi être Héra, la protectrice de la famille, comme nouvelle déesse invitée à prendre soin de la vie maritale de la jeune fille. Le jour de leur mariage, les jeunes Athéniennes offraient leurs cheveux à Athéna[1932], ou à Héra Téleia, à Artémis et aux Moires, pendant une cérémonie prénuptiale nommée *προτέλια*[1933]. À Trézène, en Péloponnèse, les cheveux étaient apportés à Hyppolyte. En conformité avec une ancienne tradition, il y avait ici une loi qui défendait aux jeunes filles de se marier avant de lui offrir leur chevelure[1934]. En Boétie, à Haliartos, les jeunes mariées tondaient leurs cheveux en l'honneur des Nymphes[1935].

1928 STACE, *Thébaïde*, 2, 253-256. Une scholie à THÉOCRITE, *Idylles* mentionne la même attitude au regard d'Artémis, cf. *Scholia in Theocritum Vetera*, II, 66-68a, éd. C. WENDEL (Teubner), Stuttgart 1967, p. 283-284, trad. P. BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles d'Athènes à l'époque classique*, Paris 1987, p. 321 : « Celles qui ont l'âge du mariage sont canèphores pour Artémis, comme pour s'excuser auprès de la déesse de (la perte) de leur virginité, afin qu'elle ne s'irrite pas contre celles auxquelles il arrivera d'être séduites. »

1929 HÉRODOTE, *Histoires*, 4, 34 ; PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 1, 43, 4 ; CALLIMAQUE, *Hymne à Délos*, 296-299.

1930 PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 1, 43, 4.

1931 *Anthologie palatine*, 6, 280 ; 6, 276. Voir aussi *Ibid.*, 6, 59 ; 6, 281. Sur l'épigramme 6, 280 voir G. DAUX, « *Anth. Pal.* VI 280 (Poupées et chevelure, Artémis Limnatis) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 12, 1973, p. 225-232.

1932 HÉSYCHIUS D'ALEXANDRIE, *Lexicon*, Γ, 133 : *γάμων ἔθη· τὰ προτέλια καὶ ἀπαρχαὶ τριχῶν ἀφαιρέσεις τῇ θεῷ πρὸ μιᾶς τῶν γάμων τῆς παρθένου*.

1933 POLLUX, *Onomasticon*, 3, 38 : *καὶ τῆς κόμης δὲ τότε ἀπήρχοντο ταῖς θεαῖς αἱ κόραι*. Cf. *Etymologicum Magnum*, 220.51, la tonsure avait lieu pendant la *γαμηλία*, la fête du mariage. Sur ces termes voir P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, p. 317-319 et 402-403 ; VÉRILHAC, VIAL, *Le mariage grec*, p. 330-332 ; R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, p. 440-443.

1934 EURIPIDE, *Hyppolite*, 1423-1426 ; PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 2, 32, 1 ; LUCIEN DE SAMOSATE, *La Déesse syrienne*, 60.

1935 PSEUDO-PLUTARQUE, *Histoires d'Amour*, 772B.

La coutume n'est pas un phénomène isolé, ou qui caractérise seulement les classes sociales inférieures. Une épigramme fait référence à Arsinoé, fille de Ptolémée III Évergète et de Bérénice, qui vers 220 av. J-C. prend en mariage son frère, signe que l'offrande des cheveux était pratiquée au plus haut niveau de la société[1936]. Lorsque Lucien de Samosate raconte au 2e siècle sa propre expérience à Hiérapolis, en Syrie, il parle d'une tradition largement répandue. Au sanctuaire d'Atargatis, assimilée à Héra, les garçons et les filles déposaient les mèches de cheveux à l'arrivée à l'âge de la puberté :

> *Les garçons y consacrent les prémices de leurs barbes et on laisse croître les cheveux des jeunes filles après les avoir consacrés aux dieux dès leur naissance. Quand les uns et les autres viennent dans le temple, on leur coupe les cheveux et on les dépose dans des vases d'argent ou même des vases d'or que l'on cloue dans le temple, après que chacun y a inscrit son nom, après quoi, l'on se retire. C'est ce que j'ai fait moi-même dans ma jeunesse, et ma chevelure et mon nom sont encore dans le temple.*[1937]

Toutes ces pratiques religieuses se mêlent avec différentes coutumes sociales, dont les significations sont parfois très proches de ceux invoquées plus tard par les femmes chrétiennes. Les traditions spartiates par exemple suggèrent l'idée du renoncement à toute beauté féminine : selon Plutarque, les filles se rasaient la tête le jour de leur mariage[1938] en gardant, en outre, ce type de tonsure toute leur vie[1939]. La pratique n'est pas suivie dans d'autres cités grecques, où les filles faisaient don aux dieux d'une seule mèche de cheveux. Autrefois, le mariage est vu comme une sorte de mort, à cause de la fin de la vie innocente et pure et de la rencontre avec la brutalité de l'époux[1940]. Cette ressemblance permet à Artémidore de Daldis d'affirmer, dans son livre sur l'interprétation des rêves, que le mariage et la mort portent la même signification et les mêmes rituels[1941]. Par ailleurs, on rencontre le thème de la femme - homme, analysé ci-dessus, dans la pensée et la pratique antiques. Le motif de l'androgyne originel, développé par Platon[1942], présent dans l'orphisme, la gnose, l'hermétisme ou la piété religieuse[1943], se manifeste aussi pendant la fête du mariage : chez les Spartiates, les filles étaient revêtues d'habits d'hommes[1944] ;

1936 *Anthologie palatine*, 6, 277.

1937 LUCIEN DE SAMOSATE, *La Déesse syrienne*, 60, trad. p. 654.

1938 PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, 15, 5, p. 141 : « La jeune fille enlevée était remise aux mains d'une femme appelée *nympheutrua*, qui lui coupait les cheveux ras, l'affublait d'un habit et de chaussures d'homme et la couchait sur une paillasse, seule et sans lumière. »

1939 HÉRACLIDE LEMBOS, *Excerpta politiarum*, 13, 2, p. 18-19 ; LUCIEN DE SAMOSATE, *Les fugitifs*, 27.

1940 Voir R. SEAFORD, « The Tragic Wedding », *Journal of Hellenic Studies* 107, 1987, p. 106-130.

1941 ARTÉMIDORE DE DALDIS, *La clef des songes*, 2, 65, p. 188^{20-21} ; 4, 30, p. 265^{6-8}. Plusieurs épigrammes funéraires évoquent la mort de la mariée pendant les rituels de mariage, cf. *Anthologie palatine*, 7, 182 ; 7, 183 ; 7, 186 ; 7, 188.

1942 PLATON, *Le Banquet*, 189e-193d.

1943 Voir de nombreux exemples dans M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique* (Mythes et religions 36), Paris 1958, p. 28-50 et 104-129. Pour le motif de l'androgyne dans le culte d'Isis voir *P.Oxy.* 11, 1380.214-215 : *σὺ γυναιξὶν ἴσην δύναμιν τῶν ἀνδρῶν ἐποίησας*.

1944 PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, 15, 5.

à Argos, la coutume obligeait les mariées de porter une barbe postiche[1945] ; à Chypre, une Aphrodite androgyne était honorée par un échange de vêtements entre les hommes et les femmes[1946] ; selon Plutarque et Philostrate de Lemnos, les hommes portaient parfois le jour du mariage une partie des vêtements des femmes, et les femmes une partie du costume masculin[1947].

Ces correspondances entre la tonsure de la mariée et celle de la vierge « fiancée » au Christ nous semblent suffisamment suggestives pour pouvoir considérer que la tonsure des premières femmes ascètes n'est qu'une adaptation chrétienne de l'offrande des cheveux pratiquée, pour différentes raisons, par les jeunes filles du monde antique avant ou le jour de leur mariage[1948].

9.1.4. La tonsure des jeunes garçons dans le monde ancien

Si la tonsure des premières femmes ascètes peut s'expliquer de cette manière, il reste à analyser les origines de la tonsure des premiers moines. S'agit-il d'une influence de la coutume utilisée par les femmes ? Même si nous tenons compte de la position d'infériorité occupée par la femme dans la société de l'époque, une réponse affirmative est tout à fait possible. Par ailleurs, pourrait-on envisager, comme pour les femmes, une influence de la tonsure païenne des jeunes garçons sur le rituel monastique des hommes ?

Le parallèle est suggérée par le fait qu'une bonne partie des rituels accomplis par les filles avant leur mariage, présentés ci-dessus, sont liés à des rituels similaires suivis par les garçons arrivés à l'âge de quatorze ou de seize ans. Ce sont tous des rites de passage, accomplis à l'âge de la puberté. La seule différence est la finalité du rituel pratiqué : tandis que pour les filles la puberté coïncide souvent avec le mariage, pour les garçons le passage marque simplement la reconnaissance civique de leur maturité[1949].

1945 PLUTARQUE, *Conduites méritoires des femmes*, 4.

1946 MACROBE, *Saturnales*, 3, 8.

1947 PLUTARQUE, *Questions grecques*, 58 ; PHILOSTRATE DE LEMNOS, *Galerie de tableaux*, 1, 2. Voir sur ce sujet DELCOURT, *Hermaphrodite*, p. 6-8.

1948 On n'ignore pas qu'il y avait aussi la coutume de coiffer soigneusement ou de tresser les cheveux des filles le jour de leur mariage. Dans ce cas, nous pourrions regarder la tonsure chrétienne comme la réaction critique devant un excès mondain. Néanmoins, cette interprétation ne nous aide pas, car il est difficile d'expliquer dans la même logique la tonsure des garçons, analysée par la suite.

1949 Voir D.D. LEITAO, « Adolescent hair-growing and hair-cutting rituals in Ancient Greece: a sociological approach », dans D.B. DODD, CH.A. FARAONE (éd.), *Initiation in ancient Greek rituals and narratives : new critical perspectives*, Londres 2003, p. 109-129. Pour l'usage de la coupe des cheveux des jeunes garçons chez les Celtes et les Germains voir J. LOUTH, « Sur un passage du *Mabinogi* de Kulhwch et Olwen », *Revue celtique* 11, 1890, p. 495-496 ; VINCENT DOUCET-BON, *Le mariage*, p. 220. Pour les différences entre les filles et les garçons en ce qui concerne les rites de puberté chez les Grecs voir S.G. COLE, « The Social Function of Rituals of Maturation: The Koureion and the Arkteia », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, 1984, p. 233-244.

La tonsure des jeunes garçons est largement répandue dans le monde hellénistique. À Athènes, pendant les *Ἀπατούρια*, la grande fête des familles, le troisième jour, nommé la *κουρεῶτις ἡμέρα*, était consacré aux jeunes arrivés à seize ans. Introduits au temple par les proches, ils faisaient à Zeus Phratrios et Athéna Phratria l'offrande de leurs cheveux. Le don pouvait être aussi orienté vers Artémis[1950]. Un rituel semblable avait lieu lorsque les jeunes étaient inscrits parmi les éphèbes : une offrande de vin, *οἰνιστήρια*, accompagnait la coupe des cheveux en l'honneur d'Héraclès[1951]. Plusieurs auteurs antiques notent aussi la coutume des jeunes Athéniens d'aller à Delphes pour offrir les prémices de leur chevelure à Apollon[1952].

Près d'Athènes, au bord du Céphise, Pausanias mentionne l'existence des statues d'une mère et d'un fils, ce dernier étant représenté en coupant ses cheveux pour le dieu-fleuve[1953]. Selon le même auteur, à Phigalie, en Arcadie, les jeunes coupaient leurs chevelures pour les offrir au dieu-fleuve Néda[1954]. Eustathe de Thessalonique notera plus tard que l'offrande des cheveux était faite par chaque communauté en l'honneur des fleuves locaux[1955].

Comme les filles, les garçons de Délos apportaient en offrande aux jeunes Arimaspes les prémices de leurs cheveux ou les premiers poils de la barbe[1956]. Stace mentionne dans son épopée *Thébaïde* d'abord le jeune Parthénopée, qui avait laissé croître ses cheveux pour les offrir à Artémis, et puis Hypanis et Politès, qui avaient consacré l'un sa barbe naissante à Phébus, et l'autre sa chevelure à Bacchus[1957].

Ces cheveux consacrés aux dieux sont considérés comme saints même avant leur coupure. Euripide pose dans la bouche de Dionysos une affirmation de ce genre, qui restera célèbre pendant toute l'Antiquité[1958]. La mythologie nous donne d'autres exemples : Dardanos sacrifie les prémices de sa chevelure au Simoïs phrygien[1959], tandis que Leucippe, tombé amoureux de

---

1950 POLLUX, *Onomasticon*, 8, 107 ; 2, 30 ; 3, 3 ; HÉSYCHIUS D'ALEXANDRIE, *Lexicon*, K, 3843 : *κουρεῶτις· μηνὸς τοῦ Πυανεψίωνος ἡμέρα, ἐν ᾗ τὰς ἀπὸ τῆς τῶν παίδων ἀποκείροντες τρίχας Ἀρτέμιδι θύουσιν*. Voir J. LABARBE, « L'âge correspond au sacrifice du *koureion* », *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique* 39, 1953, p. 358-394 ; A. KOSSATZ-DEISMANN, « Kindheit und Jugend in der griechischen Welt », *ThesCRA*, 6, p. 38-41.

1951 HÉSYCHIUS D'ALEXANDRIE, *Lexicon*, O, 325 : *οἰνιστήρια· Ἀθήνησιν οἱ μέλλοντες ἐφηβεύειν, πρὶν ἀποκείρασθαι τὸν μαλλόν, εἰσέφερον Ἡρακλεῖ μέτρον οἴνου*.

1952 THÉOPHRASTE, *Caractères*, 21, 3 ; PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, 5, 1 ; ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Les Deipnosophistes*, 83.

1953 PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 1, 37, 3.

1954 PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 8, 41, 3.

1955 EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 1292.53-67, éd. M. VAN DER VALK, I-IV, Leiden 1971-1987, IV. p. 701-702 : *ὅτι ἔθος ἦν τρέφειν κόμην τοὺς νέους μέχρι καὶ ἀκμῆς, εἶτα κείρειν αὐτὴν ἐγχωρίους ποταμοῖς*.

1956 HÉRODOTE, *Histoires*, 4, 34 ; *Anthologie palatine*, 6, 278 ; PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 1, 43, 4 ; CALLIMAQUE, *Hymne à Délos*, 296-299.

1957 STACE, *Thébaïde*, 6, 606-610 ; 8, 491-493.

1958 EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 494 : *ἱερὸς ὁ πλόκαμος* ; CALLIMAQUE, *Épigrammes*, 48.

1959 NONNOS DE PANOPLIS, *Les Dionysiaques*, 3, 344.

Daphné, laisse pousser sa chevelure « pour l'Alphée », tresse ses cheveux comme une fille et se déguise en femme pour s'introduire dans l'entourage de la femme désirée[1960].

Plusieurs épigrammes votives du monde grec sont liées à une offrande de cheveux, faite soit comme la première coupure des cheveux des petits enfants (après trois ans de vie, selon l'un des textes, à quatre ans, selon un autre)[1961], soit à l'âge de la puberté[1962]. L'épigraphie nous apporte aussi des renseignements importants : à Panamara, près de Stratonicée, où les jeunes ne sont pas les seuls qui offrent leur chevelure, les mèches de cheveux étaient déposées dans de petits coffrets en pierre, portant une inscription[1963] ; plusieurs inscriptions de Paros attestent que les jeunes consacraient ici leurs cheveux à Asclépios et à Hygie[1964]. Une sculpture du 3e siècle chrétien de l'Agora athénienne nous présente l'image d'une telle mèche sur la tête d'un jeune garçon[1965] ; de Thèbes, en Thessalie, provient la sculpture en pierre de deux belles tresses offertes à Poséidon par deux jeunes probablement jumeaux[1966].

Pour la Syrie, nous avons déjà mentionné le témoignage de Lucien de Samosate. L'Égypte nous donne pour l'époque gréco-romaine des informations semblables : les enfants et les jeunes portaient la tête rasée, en gardant dans le même temps la « boucle d'Horus », une mèche de cheveux qui attestait l'appartenance à la religion d'Isis[1967]. Attentivement soignée, cette boucle était offerte à l'âge de la puberté au dieu protecteur. La tradition est reprise par les jeunes de l'aristocratie grecque alexandrine de la même époque. Selon plusieurs papyrus d'Oxyrhyncos des premiers trois siècles chrétiens, la coupe des cheveux, la *μαλλοκούρια*, faite à quatorze ans, marquait le passage de l'enfance à l'adolescence et l'enregistrement parmi les éphèbes de la cité[1968]. Selon Lucien, les jeunes égyptiens de bonne famille portaient « les cheveux bouclés enroulés en arrière », contrairement à l'usage athénien[1969]. Au milieu du 3e siècle, le futur

---

1960 *FGrHist* 81 F 32 ; PARTHÉNIOS DE NICÉE, *Passions d'amour*, 15 ; PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 8, 20, 2-4.

1961 *Anthologie palatine*, 6, 155 ; 6, 278 ; 6, 279 ; 7, 482.

1962 *Ibid.*, 6, 156 ; 6, 198 ; 6, 242.

1963 G. COUSIN, G. DESCHAMPS, « Inscriptions du temple de Zeus Panamaros (1). La consécration de la chevelure », *Bulletin de correspondance hellénique* 12, 1888, p. 479-490 ; J. HATZFELD, « Inscriptions de Panamara », *Bulletin de correspondance hellénique* 51, 1927, p. 112-119 ; C. SAHIN, *Die Inschriften von Stratonikeia. I : Panamara* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 21), Bonn 1981.

1964 *IG* XII, 5, 173, III, IV et V ; XII, 5, 175.

1965 E.B. HARRISON, « Greek Sculptured Coiffures and Rituals Haircut », dans R. HÄGG, N. MARINATOS, G. NORDQUIST (éd.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986* (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae 4e s. 38), Stockholm 1988, p. 253, fig. 10.

1966 J. MILLINGEN, *Ancient Unedited Monuments*, II, Londres 1826, pl. XVI/2 ; *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, II, p. 1362, pl. 1933.

1967 Voir V. VON GONZENBACH, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn 1957, p. 124-128.

1968 *P.Oxy.* 49, 3463.9-10 ; 24, 2407.38-41 ; 12, 1484. Voir B. LEGRAS, « Mallokouria et mallocourètes. Un rite de passage dans l'Égypte romaine », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 4, 1993, p. 113-127.

1969 LUCIEN DE SAMOSATE, *Le navire ou les Souhaits*, 2-3.

empereur Valérien II est représenté sur une monnaie la tête rasée, à l'exception d'une mèche derrière l'oreille droite, qui descend le long de son cou[1970]. Au 4e siècle, les enfants d'Alexandrie portaient encore cette mèche. Ammien Marcelin note qu'en 361, pendant le règne de Julien l'Apostat, un certain Diodore, chargé de la construction d'une église à Alexandrie, avait obligé les jeunes à couper cette mèche. Ce fait lui attire la colère du peuple et puis la mort[1971]. Les chrétiens essayent donc au 4e siècle de supprimer cette ancienne tradition, sans y parvenir.

9.1.5. L'adaptation chrétienne de la tonsure des jeunes

La notice d'Ammien Marcelin nous semble très suggestive pour décrire la réception chrétienne de la tonsure antique. À une époque de vives controverses entre le christianisme arrivé au pouvoir et les cultes païens de plus en plus marginalisés, les nouvelles autorités religieuses et politiques ont essayé d'annihiler les traditions anciennes liées à cette coutume : si les canons de Gangres et le décret de Théodose Ier sont orientés contre la tonsure des femmes ascètes, l'initiative de Diodore est orientée contre la tonsure des jeunes. Dans le premier cas, les communautés monastiques ont fini par accepter peu à peu la tonsure, comme nous l'avons déjà souligné. Dans le deuxième cas, la situation n'est pas très différente : sans légiférer la tonsure des enfants et des adolescents, l'Église a tacitement commencé à l'intégrer parmi ses rituels.

Les arguments littéraires ne sont pas très nombreux, mais ils nous semblent suffisants pour confirmer la pratique[1972]. Si Tertullien critique vivement la tonsure des enfants, principalement à cause de ses connotations religieuses[1973], Grégoire de Nazianze mentionne au 4e siècle la fête de la *κουρόσυνα* sans la condamner d'une manière radicale. Le jour marquait l'entrée dans la jeunesse et était accompagnée d'une tonsure rituelle :

> *Hier, nous avons fait la solennité du jour splendide des Lumières, car il convient de célébrer la joie de notre salut, et cela beaucoup plus que de fêter les anniversaires du mariage, de la naissance et de la prise de nom, comme le font les amis de la chair, ou*

1970 Cf. C. BRENOT, « Valérien jeune était-il myste d'Isis ? », *Revue numismatique* 15, 1973, p. 157-165.

1971 AMMIEN MARCELLIN, *Histoire*, 22, 11, 9, III, p. 125 : *alter quod, dum aedificandae praesset ecclesiae, cirros puerorum licentius detondebat, id quoque ad deorum cultum existimans pertinere*, trad. : « Le second parce que, dirigeant la construction d'une église, il ordonnait arbitrairement aux jeunes gens de couper les boucles de leurs cheveux, estimant que cela aussi se rapportait au culte des dieux. » Voir *PLRE I*, Diodorus 2.

1972 J. BAUN, « Coming of Age in Byzantium: Agency and Authority in Rites of Passage from Infancy to Adulthood », dans ANDERSON, *Authority in Byzantium*, p. 113-135. Selon l'auteur, chez les Byzantins le passage à l'âge adulte n'était pas marqué par une tonsure rituelle.

1973 TERTULLIEN, *Sur l'âme*, 39, 3, éd. J. H. WASZINK, dans *Tertuliani Opera*, I-II (CCSL), Turnhout 1954, II, p. 842.

encore l'entrée dans la jeunesse (κουρόσυνα), l'inauguration d'une maison, et toutes les autres fêtes annuelles dont les hommes font la solennité.[1974]

On remarque qu'à cette époque la tonsure est pratiquée dans le cadre d'une fête familiale, sans connotations religieuses. La *κουρόσυνα* (ou le *κουρόσυνον*) peut être vue comme une continuation de la *κουρεῶτις ἡμέρα* des anciens Athéniens, adaptée au nouveau contexte[1975]. Plus tard, en 684, au moment de la reconnaissance de l'élection du nouveau pape, Benedict II, l'empereur byzantin Constantin IV lui envoie quelques boucles des cheveux de ses fils, Justinien et Héraclius[1976]. Le geste exprime le désir de l'empereur de rétablir la paix avec le siège papal, après la fin de la crise monothélite. Mais il est à remarquer qu'en ce qui concerne l'aîné, Justinien, cette coupe des cheveux est faite vers l'âge de seize ans, étant liée à son association au trône. Elle marque donc l'entrée dans la maturité. Quant au futur empereur Léon VI, l'événement est plus difficile à dater. La cérémonie de la tonsure, nommée *ἡ τῆς ἐκκλησίας ἀκόλουθος τοῦ κουρεύματος τάξις*, a lieu soit en 879, à treize ans, après la mort de son frère aîné, Constantin, et dans ce cas elle exprime encore une fois l'ascension au pouvoir comme successeur, soit à un bas âge, avant 870, lorsque Léon est associé au trône par Basile Ier d'une manière plus ou moins formelle[1977].

Si les données littéraires sont pauvres à notre sujet, les plus anciens euchologes byzantins, qui remontent au 8e siècle, confirment la tonsure des jeunes. Déjà bien étudiés[1978], les textes liturgiques des 8e-13e siècles nous présentent quatre catégories distinctes de tonsures :

a. la tonsure des petits enfants, faite soit à l'âge du sevrage, soit plus tard, à trois-quatre ans ; la prière ou les prières associées à cette tonsure sont rencontrées sous des noms comme *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι παιδίον*, *Εὐχὴ εἰς κουρεῦσαι τρίχας παιδίου*, *Εὐχὴ ἐπὶ κουρεύτρων* ; après le 13e siècle, ces prières sont liées de plus en plus au rituel du baptême[1979] ;

1974 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 40, 1, SC 358, p. 198-199. Voir aussi NICÉTAS D'HÉRACLÉE, *Commentaire aux discours de Grégoire de Nazianze*, 40, *PG* 127, 1243C-D ; *Vie de Grégoire Palamas*, *PG* 151, 617C ; éd. D.G. TSAMIS, 87.2, p. 523.

1975 *Anthologie palatine*, 6, 156 ; 6, 281 ; *Etymologicum Magnum*, 533.55-58 : *Κουρόσυνα: κοῦρος λέγεται παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις ἡλικία τις, ἐν ᾗ ποιοῦντες τραπέζας ἔταττον ἑαυτοὺς μετὰ τῶν νεωτέρων* ; SOUDA, *Lexicon*, III, 2191 : *Κουρόσυνον: τὸ ὑπὲρ τῆς κουρᾶς θυόμενον*. Sur la *κουρόσυνα* / *κούρευμα* voir GOAR, *Euchologion*, p. 308 ; KOUKOULÈS, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, IV, p. 62-65 ; G. DAGRON, « Nés dans la pourpre », *TM* 12, 1994, p. 463-464 ; 469-470.

1976 *Liber Pontificalis*, 83, I, p. 363.

1977 CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *Le Livre des Cérémonies*, II, 23, p. 621. Pour la datation de cet événement, voir A. VOGT, « La jeunesse de Léon VI le Sage », *Revue historique* 174, 1934, p. 397-399 ; S. TOUGHER, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People* (The Medieval Meditarrean 15), Leiden 1997, p. 46-48.

1978 TREMBELAS, *Μικρόν Εὐχολόγιον*, I, p. 315-317, 378-382 ; ARRANZ, « La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï », p. 36-38 ; ID., « Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (9). IVe Partie : L'« illumination » de la nuit de Pâques. Chapitre VI : Ablution et tonsure des neophites », *OCP* 55, 1989, p. 33-62.

1979 *Bar 336*, 208-209, f. 202[v]-203[v], p. 198 ; *Ptb 226*, 201, f. 119[v] ; 202, f. 120 ; 204, f. 121, cf. A. JACOB, « L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod Leningr. gr. 226 (Xe siècle) », *Le Muséon* 78, 1965, p. 173-214, ici p. 198 ; *Gtf 7*, 180-181, f. 77-78, p. 122 ; *Sin 959*, f. 97[v]-98, p. 55 ; *Sin 961*, f. 78[v], p. 80-81.

b. la tonsure des jeunes arrivés à l'âge de la puberté ; les prières qui font référence à cette tonsure sont dénommées *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι παιδίον*, *Εὐχὴ εἰς τὸ κεῖραι κόμην ἢ πώγωνα* ou *Εὐχὴ ἐπὶ πώγωνος κουρᾷ ἢ κεφαλῆς*[1980] ; ces prières sont parfois suivies par celles qui correspondent au premier rasage de la barbe, *Εὐχὴ εἰς πωγωνοκουρίαν*, *Εὐχὴ εἰς κουρὰν πώγωνος* ou *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι γένεια*[1981] ou à l'imposition du voile pour les femmes mariées, *Εὐχὴ εἰς τὸ ἀναδήσασθαι κεφαλὴν γυναίκα*[1982] ; on peut aussi rencontrer ces dernières textes indépendamment de la prière pour la tonsure des jeunes[1983].

Ces deux catégories de prières montrent que les rites de passage continuent à être pratiqués à Byzance au 8e siècle et plus tard. Ce ne sont que les anciens rites païens, qui ont été dépouillés de leur contenu religieux et ont adopté une forme chrétienne[1984].

c. une troisième tonsure, plus difficile à interpréter, s'adresse à la fois aux enfants et aux jeunes ; il s'agit encore une fois d'un rite de passage, car la prière correspondante porte des noms comme *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι παιδίον*[1985], *Εὐχὴ ἑτέρα εἰς τριχοκουρίαν*[1986], *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι ἄνδρα τέλειον*[1987], tandis que son contenu fait mention du juste Syméon qui reçoit dans ses bras l'enfant Jésus :

> *Béni es-tu Seigneur Dieu de nos pères, qui as envoyé notre père Abraham couper la chevelure à ton prêtre Melchisédech et qui as destiné toutes ses prémices pour ton saint temple ; toi qui as pris part à la bénédiction et la tonsure de tes apôtres et disciples, et leur as donné une foi irréprochable et des paroles de communication de la justice en échange de la tonsure des cheveux ; toi-même accorde aussi à ton serviteur (N) en échange de la tonsure des cheveux de la tête la réflexion sur la justice et une vieillesse vertueuse, afin que vivant selon tes commandements il mérite de se tenir à ta droite ; donne à celui qui les (cheveux) accepte une bénédiction comme celui du juste Syméon qui te reçut dans ses bras, toi Notre-Seigneur Jésus-Christ ; et bénis d'une bénédiction spirituelle tous ceux qui sont ici réunis. Car tu es le Dieu qui bénit et qui sanctifie nos âmes et nous te (rendons) gloire.*[1988]

1980 *Sin 959*, f. 100, p. 56 ; *Csl 213*, f. 41v, p. 374 ; *Gtf 1*, f. 133, p. 374 ; *Ath 662*, f. 182v, p. 374.

1981 *Bar 336*, 210, f. 203v-204, p. 199 ; *Ptb 226*, 205, f. 121, cf. JACOB, « L'Euchologe de Porphyre Uspenski… », p. 198 ; *Sin 959*, f. 99v, p. 56 ; *Sin 973*, f. 97v, p. 115.

1982 *Bar 336*, 272, f. 252, p. 239 ; *Ptb 226*, 185, f. 97v, cf. JACOB, « L'Euchologe de Porphyre Uspenski… », p. 195 ; *Sin 959*, f. 104v, p. 57 ; *Syn 962*, f. 74, p. 65 ; *Csl 213*, f. 42, p. 375 ; *Gtf 1*, f. 133v, p. 375 ; *Ath 662*, f. 182, p. 375.

1983 C'est le cas des manuscrits *Bar 336* et *Ptb 226*.

1984 Les plus anciens sacramentaires latins, datés du 9e siècle, présentent aussi des prières pour la coupe des cheveux et de la barbe distinctes de celle de tonsure cléricale, cf. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien, I : Le Sacramentaire. Le supplément d'Aniane* (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg 1992[3], 211-213, p. 339-340.

1985 *Bar 336*, 212, f. 205v-206, p. 200 ; *Syn 396*, f. 22v-23, p. 273-274 ; *Sin sl 37*, f. 7, p. 650-651.

1986 *Ptb 226*, 203, f. 120v, cf. JACOB, « L'Euchologe de Porphyre Uspenski… », p. 198 ; *Sin 973*, f. 97, p. 115 ; *Sin 971*, f. 159-160, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 254.

1987 *Sin 959*, f. 99, p. 55-56.

1988 *Bar 336*, 212, f. 205v-206, p. 200, trad. ARRANZ, « Ablution et tonsure », p. 52-53.

Pourtant, la référence à Melchisédech est inhabituelle. Le texte s'inspire d'une légende judéo-chrétienne selon laquelle Abraham aurait été envoyé chercher Melchisédech pour lui couper ses cheveux, avant d'être béni par celui-ci et de recevoir la sainte communion. Prototype de la prêtrise chrétienne, Melchisédech est présenté dans cette légende menant une vie de nazir / ascète sur le mont Tabor, une tradition mentionnée jusqu'à la période des Croisades[1989]. Sa tonsure a été interprétée soit comme la fin du vœu de nazir et le passage à la dignité sacerdotale, soit comme un désir de subordonner partiellement Melchisédech à Abraham, dans le contexte du culte exagéré du premier, promu par certaines sectes chrétiennes, soit comme un modèle d'intégration des anachorètes dans la discipline de la vie communautaire[1990].

Dans le cas de notre prière, la mention de la tonsure de Melchisédech à côté de la tonsure des apôtres ne peut conduire que vers la tonsure cléricale. La prière était donc utilisée au moment de l'entrée des jeunes dans l'ordre sacerdotal.

Cette approche est confirmée dans quelques manuscrits anciens par l'existence d'une quatrième tonsure :

d. la tonsure cléricale des adultes, pour laquelle on utilisait une prière semblable à la précédente. Il s'agit du rituel de tonsure qui précède l'ordination du lecteur. Il est rencontré sous le nom de *Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι ἀπὸ λαϊκοῦ κληρικόν*[1991] ou *Εὐχὴ εἰς κουρὰν κληρικοῦ*[1992]. Ces prières font référence à Melchisédech, mais omettent le juste Syméon.

1989 *Gn* 14, 18-20 ; PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Histoire de Melchisédech*, *PG* 26, 529A : *εἶπε δὲ Ἀβραάμ· προσέταξέ μοι Κύριος ξυρῆσαί σε καὶ ὀνυχοκοπῆσαί σε, καὶ ἀμφιάσαι, καὶ εὐλογηθῆναι παρὰ σοῦ* ; VASILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*, p. 210 : *καὶ λαβὼν Ἀβραὰμ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἐτριχοκόπησεν αὐτὸν καὶ ἐνέδυσεν αὐτὸν τὴν στολὴν καὶ ἠσπάσατο αὐτὸν* ; S. GASELEE, *Parerga coptica, II, III: De Abraha et Melchisedec. Hymnus de Sinuthio*, Cambridge 1914, p. 8-9 : *Quando egredietur ad te Melchisedec, tonde coman ejus et ungues ejus*. Voir une récente analyse des textes juifs et chrétiens sur Melchisédech et Abraham dans E. GRYPEOU, H. SPURLING, *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis* (Jewish and Christian Perspectives Series 24), Leiden 2013, p. 199-238. Une fresque du 13e siècle du monastère de Saint-Antoine en Égypte conserve la légende de cette tonsure par la présence des ciseaux et du rasoir près des personnages représentés, voir. E.S. BOLMAN, « Theodore, 'The Writer of Life', and the Program of 1232/1233 », dans EAD., (éd.), *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*, Yale 2002, p. 68-70. Pour d'autres représentations de la rencontre entre Melchisédech et Abraham dans l'iconographie copte voir G.JM. VAN LOON, « The Meeting of Abraham and Melchizedek and the Communion of the Apostles », dans M. IMMERZEEL J. VAN DER VLIET (éd.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*, I-II (OLA 133), Leiden 2004, II, p. 1373-1392.

1990 Voir S.E. ROBINSON, « The Apocryphal Story of Melchizedek », *Journal for the Study of Judaism* 18, 1987, p. 26-39 ; P.P. VAN MOORSEL, « A Different Melchizedek ? Some Iconographical Remarks », dans M. KRAUSE, S. SCHATEN (éd.), *ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien. Peter Grossmann zum 65. Geburtstag* (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 3), Wiesbaden 1998, p. 329-342.

1991 *Bar 336*, 240, f. 229-230, p. 218-219 ; *Gtf 7*, 232, f. 102-102^{v}, cf. G. PASSARELLI, *L'eucologio Cryptense Γ.β.VII*, p. 142.

1992 *Ptb 226*, 188, f. 113, cf. JACOB, « L'Euchologe de Porphyre Uspenski… », p. 197. Sur cette prière voir GOAR, *Euchologion*, p. 196 ; TREMBELAS, *Μικρόν Εὐχολόγιον*, I, p. 241 ; ARRANZ, « Ablution et tonsure », p. 54 et n. 21.

La correspondance entre les deux dernières prières est très importante, car elle nous donne l'image d'une influence mutuelle entre la tonsure des jeunes à l'âge de la puberté et la tonsure cléricale. Mais quelle est la relation de causalité entre les deux tonsures ? Nous pensons que c'est le rite de passage qui a influencé la tonsure des enfants et des jeunes voués par leurs parents à la carrière sacerdotale. Sommes-nous devant une pratique qui explique la tonsure cléricale ? Quelques éléments historiques supplémentaires nous semblent nécessaires.

9.1.6. La tonsure cléricale. Quelques considérations

L'entrée des enfants et des jeunes dans la vie cléricale est souvent mentionnée dans les textes orientaux[1993], qui évoquent par ailleurs une tonsure appliquée à ce moment-là. Selon Cyrille de Scythopolis, Euthyme est tonsuré et fait lecteur vers 379, à trois ans, à Mélitène d'Arménie[1994], tandis que Cyriaque, né à Corinthe vers 449, semble être devenu lecteur dès son enfance[1995]. Cyrille même est tonsuré probablement à l'âge de dix-huit ans, vers 543[1996]. Dans la même période, Théodore de Sykéon est ordonné lecteur en Galatie et tonsuré par l'évêque Théodosios[1997]. En Syrie, un certain moine et prêtre Syméon choisit parmi les jeunes d'un village dix-huit garçons et douze filles pour accomplir dans l'église les tâches des « fils et des filles du pacte », et les introduit dans l'ordre par une cérémonie de tonsure[1998]. Dans la deuxième moitié du 7e siècle, le jeune André de Crète est tonsuré par le patriarche Théodore pour l'église du Saint-Sépulcre, à la demande de ses pieux parents[1999]. En 764, Michel le Syncelle tonde ses cheveux à Jérusalem à l'âge de trois ans[2000], tandis que Pierre d'Atroa est tonsuré vers 786, à douze ans, dans une province d'Asie, par son évêque, qui lui donne la tonsure « en forme de couronne cléricale »[2001].

1993 Sur l'entrée dans la vie cléricale en Orient voir S. PARENTI, « Ordinations in the East », dans A.J. CHUPUNGCO (éd.), *Handbook for Liturgical Studies, IV: Sacraments and sacramentals*, Collegeville (Minnesota) 2000, p. 205-216 ; H. BRAKMANN, « Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems: Mit liturgiegeschichtlichen Beobachtungen zur christlichen Euchologie in Palästina, Syria, Iberia und im Sasanidenreich », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47, 2004, p. 108-127 ; BRADSHAW, *Rites of Ordination…*, p. 82-105.

1994 *Vie d'Euthyme*, p. 10.19-22 : *καὶ τὸν μὲν παῖδα δεξάμενος ἐβάπτισεν καὶ ἀποθρίξας ἀναγνώστην τῆς ὑπ' αὐτὸν ἐκκλησίας ἐποίησεν καὶ ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ λαβὼν καὶ πρόπον τινὰ τεκνοποιησάμενος ἀνέτρεφεν*, trad. p. 61.

1995 *Vie de Cyriaque*, p. 223.6-8 : *γέγονεν δὲ ἀνεψιὸς ἐκ μητρὸς Πέτρου τοῦ ἐπισκόπου Κορίνθου, ὑφ' οὗ γέγονεν ἀναγνώστης ἐκ βρέφους τῆς αὐτῆς ἁγίας ἐκκλησίας,* trad. 1-2, p. 39.

1996 *Vie de Sabas*, p. 181.17-18 : *καὶ οὕτως εὐλογήσας με καὶ ἀποθρίξας ἐν τῇ ἀρχῇ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κατέστησεν βαδμῶν*, trad. 75, p. 111.

1997 *Vie de Théodore de Sykéôn*, 21, I, p. 18, trad. II, p. 21.

1998 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 16, *PO* 82 (17.1), p. 246.

1999 *Vie d'André de Crète*, 3, p. 171.17-25.

2000 *Vie de Michel le Syncelle*, 2, p. 46-47.

2001 *Vie de Pierre d'Atroa*, 3, p. 70-71.

Mais l'ordination des enfants et des jeunes n'est pas toujours agréée par les autorités religieuses ou civiles. D'un côté, un concile tenu à Mopsueste en 550 mentionne que parmi les seize prêtres et diacres participants, sept avaient été ordonnés diacres entre cinq et quinze ans[2002]. D'un autre côté, Justinien condamne la pratique et impose une limite d'âge : dix-huit ans pour le lecteur, vingt-cinq pour le sous-diacre et le diacre[2003]. Le concile *in Trullo* descend la limite d'âge pour les sous-diacres à vingt ans, sans mentionner la tonsure du lecteur ; ses dispositions sont reprises par Léon VI[2004]. Mais l'effet concret ne se manifeste pas immédiatement : le concile de Nicée II constate que ceux qui recevaient très jeunes la tonsure de lecteur étaient encore nombreux[2005].

Bien sûr, l'entrée en cléricature n'était pas limitée aux enfants et aux jeunes. Déjà aux 4e-5e siècles, la tonsure est mentionnée en Orient comme l'acte marquant le passage vers la prêtrise pour différentes catégories sociales ou d'âge. En 380, Maxime le Cynique est ordonné évêque et tonsuré de ses longs cheveux de philosophe[2006], occasion pour Grégoire de Nazianze de manifester sa réticence envers les philosophes cyniques devenus prêtres, qui « n'avaient présenté aucun titre au pastorat que d'avoir tonsuré leur chevelure à laquelle ils avaient malhonnêtement accordé tous leurs soins »[2007]. Selon Jean Malalas, l'eunuque Antiochus, tombé en disgrâce, est obligé d'entrer dans la cléricature en 421 et de couper ses cheveux[2008]. Cyrus, préfet de Constantinople, est tonsuré en 443 pour devenir évêque en Phrygie par Théodose II[2009], tandis que Marcien, fils de l'empereur Anthème est rasé et ordonné prêtre en Tarse de Cilicie en 479[2010]. De nombreux exemples sont mentionnés en Orient à partir du 6e siècle[2011].

Sans essayer d'identifier les origines de la tonsure cléricale, on doit simplement constater que la tonsure des jeunes consacrés à la cléricature est bien attestée en Orient avant le 6e siècle et

---

2002 *ACO* IV, 1 *: Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII. Apendices graecae – Indices*, éd. J. STAUB, Berlin 1971, p. 122-125.

2003 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 13 ; *Basiliques* 3, 1, 25.

2004 *Concile in Trullo*, *Canons*, 14-15, p. 31, trad. P. 143-144 ; LÉON VI, *Novelles*, 15, p. 60-63 ; 75, p. 264-265.

2005 *Concile de Nicée II*, *Canons*, 14, p. 270 : *ἐκτὸς χειροθεσίας νηπιόθεν τὴν κουρὰν τοῦ κλήρου λαμβάνοντάς τινας*.

2006 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Autobiographie*, 909-913, p. 95 ; DAMASE, *Lettres*, 5, *PL* 13, 367A ; THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, 5, 8, 4, SC 530, p. 358-359.

2007 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 26, 3, SC 284, p. 230-231.

2008 JEAN MALALAS, *Chronographie*, 14, 15, p. 281, trad. p. 197 ; JEAN ZONARAS, *Histoire*, 13, 22.16-17, III, p. 102. Voir *PLRE* II, Antiochus 5.

2009 JEAN ZONARAS, *Histoire*, 13, 22.52-53, III, p. 106. Dans les sources antérieures, la tonsure n'est pas clairement mentionnée : *Vie de Daniel le Stylite*, 31, p. 30, trad. p. 112-113 ; JEAN MALALAS, *Chronographie*, 14, 16, p. 282, trad. p. 197-198 ; THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 5937, I, p. 97, trad. p. 151. Voir *PLRE* II, Cyrus 7.

2010 ÉVAGRE LE SCOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 26, I, p. 454-455. Voir *PLRE* II, Marcianus 17.

2011 Voir GOBILLOT, « Sur la tonsure chrétienne… », p. 412, n. 5.

qu'elle a pu servir comme modèle pour la tonsure des clercs en général[2012]. Mais cette tonsure des jeunes entrés dans la vie cléricale semble être influencée par la tonsure des jeunes arrivés à l'âge de la puberté, pratiquée à Byzance, comme en témoignent les plus anciens euchologes. Il faut également observer que dans la pratique, il y avait parfois une distinction entre la tonsure d'entrée dans la cléricature et l'ordination comme lecteur, ce qui confirme notre approche[2013]. Parmi les rituels orientaux, seulement les Arméniens[2014] ont gardé cette ancienne coutume. En revanche, les Byzantins[2015], les Coptes[2016] et les Syriens orientaux et occidentaux[2017] ont uni les deux rituels et ont supprimé les prières faites à l'occasion de la tonsure. La coupe des cheveux est ainsi devenue un simple rituel qui précède l'ordination du lecteur.

9.1.7. La tonsure des moines : avant ou au moment de la profession monastique ?

La question qui reste encore à clarifier vise une éventuelle influence de la tonsure des jeunes ou de la tonsure cléricale, mieux documentées jusqu'au 6e siècle, sur la tonsure monastique. Peut-on juger que la tonsure des futurs prêtres et moines aurait comme source la tonsure des jeunes ? Ou bien c'est plutôt la tonsure cléricale qui a servi comme modèle pour la tonsure monastique ? En l'absence de sources claires, les réponses restent incertaines, mais la première hypothèse nous semble la plus cohérente. Comme dans le cas des enfants consacrés par leurs parents à la cléricature, les jeunes forment une bonne partie des nouveaux arrivés dans les monastères. Le sujet a déjà été bien étudié et l'exemple suggéré par la légende chrétienne des îles Fortunées, que nous avons présenté dans un chapitre antérieur, nous semble suffisamment évocateur. Dans le contexte d'un riche recrutement juvénile, une tonsure appliquée aux jeunes arrivés au monastère pouvait marquer leur passage à un autre âge spirituel. Cette tonsure pouvait aussi constituer un usage repris par tous les moines. Dans cette logique, un dernier aspect est à remarquer dans les textes monastiques des 6e-10e siècles.

Si une bonne partie des sources présente la tonsure comme l'un des éléments principaux du rituel de la profession monastique, fait déjà remarqué au début de cette étude, il existe aussi un nombre considérable de textes qui placent la tonsure à l'entrée du candidat au monastère et décrivent la profession de moine comme une prise de l'habit, sans tonsure. Selon Jean d'Éphèse,

---

2012 On peut tirer les mêmes conclusions pour l'Occident, voir A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical* (TH 40), Paris 1977, p. 274- 277 ; TRICHET, *La tonsure…*, p. 54-58.

2013 La même constatation pour l'Occident, cf. DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien…*, 212, p. 340.

2014 H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, I-II, Würzburg 1863-1864, réimp. Graz 1963, II, p. 274-277.

2015 Cf. ARRANZ, « Ablution et tonsure », p. 60. Voir aussi TREMBELAS, *Μικρόν Εὐχολόγιον*, I, p. 192-195, 218 et 241-244.

2016 DENZINGER, *Ritus Orientalium*, II, p. 2-4 ; BURMESTER, *The Egyptian or Coptic Church*, p. 155-157.

2017 DENZINGER, *Ritus Orientalium*, II, p. 66-67 ; 78-79 ; 115-120 ; 227-228 ; 262-263.

les débutants arrivés au 6e siècle dans un monastère de la région d'Amid étaient successivement tonsurés à l'intervalle de quelques mois, premièrement en haut de la tête, puis une moitié de la tête, et enfin la tête entière ; ils recevaient l'habit après encore trois ans de probations[2018]. Une description semblable nous est donnée par les « canons des Perses », un corpus canonique encore difficile à dater, provenant du milieu monastique jacobite de Perse. Le texte précise, d'une part, que le séculier arrivé au monastère doit passer une année d'épreuves, et puis l'higoumène peut le tonsurer, d'autre part, que les frères n'avaient pas le droit de sortir du monastère trois ans avant de prendre l'habit[2019]. Dans la description faite par Léontios de Néapolis au 7e siècle, Syméon d'Édesse est tonsuré à côté de Jean, son compagnon, à leur arrivée au monastère de Gérasime, près du Jourdain ; le lendemain, ils sont revêtus du saint habit[2020]. Un texte « utile à l'âme » ajouté à la collection de Jean Moschos, qui pourrait dater des 7e-8e siècles, parle d'un homme riche reçu au monastère de Penthoucla, en Palestine : peu après son entrée, il est tonsuré, et après encore un laps de temps, il est revêtu de l'habit des moines[2021]. Selon la *Vie* de Jean Kolobos, déjà mentionnée, le futur saint est premièrement tonsuré, et après trois jours et trois nuits de prières, il reçoit les vêtements monastiques. En revanche, la *Vie* arabe de Pacôme, donne le laps de trois ans entre la tonsure et la vêture monastique. Selon la version arabe de la *Vie* d'Étienne le Sabaïte (début du 10e siècle), le saint est tonsuré vers 735, à neuf ou dix ans, à l'entrée à Saint-Sabas[2022], pour recevoir le saint habit quinze ans plus tard.

Les textes liturgiques font parfois la même distinction. Dans le plus ancien euchologe byzantin, *Barberini gr. 336*, le rituel de la profession monastique, d'origine palestinienne, est séparé en deux moments distincts : le premier est centré sur la tonsure et la prise du « premier » habit, le vêtement des novices, nommé aussi « petit » habit ; le deuxième, sur la vêture du « saint » habit[2023]. Le rituel arménien des 9e-10e siècles présente la même séparation[2024], tandis que les plus anciens manuscrits liturgiques coptes (14e siècle) maintiennent la tonsure comme l'acte qui marque l'entrée dans la communauté, sans la répéter au moment de la prise du « grand » habit[2025].

2018 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, 20, *PO* 82 (17.1), p. 279-283.

2019 *Canons des Perses*, 20, p. 92 ; 14, p. 91.

2020 *Vie de Syméon d'Édesse*, 5–6, p. 64–66, trad. p. 115–118.

2021 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 232, p. 369 (ch. 13) : *καὶ μετὰ χρόνον ὀλίγον ἀπέθριξεν αὐτὸν, εἶτα ἐκομίσατο πάλιν μετὰ ἄλλον τινὰ χρόνον καὶ τὸ ἅγιον σχῆμα τῶν μονάχων*, trad. p. 257.

2022 *Vie d'Étienne le Sabaïte (ar.)*, 7.4, I, p. 10, trad. II, p. 9.

2023 *Bar 336*, 244–254, p. 220–226.

2024 *Ven arm 457*, p. 136–157.

2025 BURMESTER, *The Egyptian or Coptic Church*, p. 188-200 ; EVETTS, « Le rite copte… » ; VILLECOURT, « Le rite copte… ».

Ces textes sont en contradiction avec les rituels constantinopolitain et syrien de la profession monastique, qui à cette époque ne connaissent pas de tonsure distincte par rapport à la réception du saint habit. Justinien avait déjà imposé le noviciat en habits laïcs, suivi par la tonsure et la vêture de l'habit monastique. La tradition est reprise dans les *Basiliques* et défendue au 12e siècle par Théodore Balsamon. Les *typika* monastiques et les textes hagiographiques de provenance ou d'influence constantinopolitaine gardent sans exception la tonsure unie avec la profession[2026]. Les plus anciens rituels liturgiques syriens, qui remontent aux 10e-11e siècles, confirment le même modèle, aussi bien du côté syro-occidental[2027] que syro-oriental[2028].

Il y avait donc deux procédures d'intégration des candidats dans les communautés monastiques : soit le débutant était tonsuré à l'arrivée, et après une période de noviciat il était revêtu de l'habit monastique ; soit la tonsure et la vêture formaient un seul rituel, celui de la profession monastique. Le premier modèle est souvent rencontré en Palestine et Égypte, le deuxième, en Syrie et à Constantinople. Faut-il donc penser à deux sources distinctes pour la tonsure des moines ? L'analyse faite dans le cadre de cette étude nous permet de suggérer quelques réponses finales.

Selon les textes évoqués, la tonsure des moines est une pratique intégrée au fur et à mesure parmi les rituels ascétiques durant le 4e et jusqu'au 6e siècle. Au début, on retrouve cette coutume chez les femmes, qui l'utilisaient en signe de renoncement à la beauté féminine et au monde entier, pour devenir « fiancées » du Christ. Parmi les origines possibles de la pratique, la plus pertinente semble être la tonsure des filles à l'âge de mariage, coutume répandue dans la vie sociale et religieuse de l'Antiquité tardive : tant la littérature grecque ancienne que les sources chrétiennes présentent plusieurs similitudes à ce sujet. Par conséquent, une continuité des usages peut être facilement envisagée.

Sous l'influence de ce modèle, les hommes voués à la vie ascétique ont aussi commencé à tondre leurs cheveux. Si la tonsure des femmes est déjà attestée au 4e siècle, pour les hommes le rituel entre dans la pratique courante au 6e siècle. Plusieurs sources montrent que la tonsure

---

2026 JUSTINIEN, *Novelles*, 123, 35 = *Basiliques*, 4, 1, 3 ; THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du concile de Nicée II*, 14, *PG* 137, 961A ; ID, *Commentaires aux canons de Basile de Césarée*, 19, *PG* 138, 653D ; ID, *Sur les rasophores*, 19, *PG* 138, 1380C.

2027 HEIMING, « Der nationalsyrische *Ritus tonsurae*… », trad. p. 166-171 ; ID., « Der Ordro des heiligen Mönchs… », p. 166-168 ; AYDIN, *Comparing the Syriac Order of Monastic Profession…*, trad. p. 229-230 ; RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 93-111.

2028 DAOOD, *Vita monastica…*, p. 64-114, trad. p. 154-196 ; RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 127-141.

devient ainsi un élément central du rituel de la profession monastique, aussi bien pour les femmes que pour les hommes.

Par ailleurs, non seulement la tonsure des filles, mais aussi celle des garçons est adoptée par l'Église et introduite parmi ses rituels. Ainsi, la tonsure qui marquait le sevrage des jeunes garçons ou leur entrée dans la puberté a servi comme source pour la tonsure des enfants après le baptême, la tonsure cléricale des garçons et la tonsure monastique à un bas âge. En l'occurrence, les jeunes futurs moines ne recevaient pas la tonsure au moment de leur profession, mais à l'entrée, comme rituel préparatoire. Les vœux monastiques étaient faits plus tard.

Il faut donc penser que la tonsure à l'âge de la puberté a influencé de deux manières distinctes la tonsure monastique : d'un côté la tonsure des jeunes filles, pratiquée le jour de leur mariage, a conduit au « mariage » mystique de la profession monastique ; d'un autre côté, la tonsure des jeunes garçons, rite de passage à l'âge adulte, a été intégrée parmi les rituels qui marquaient leur entrée dans la vie monastique. Entre les filles et les garçons, le sens social de la tonsure était différent. Cette distinction a conduit à deux modèles différents de tonsure monastique.

Quelle pratique a réussi à s'imposer ? La tonsure au moment de la profession ou la tonsure à l'entrée ? Les deux traditions, qui semblent avoir des origines géographiques distinctes, ont coexisté apparemment sans conflit, pour conduire à une synthèse originale : déjà au 11e siècle, la tonsure est pratiquée à la fois à l'entrée dans la communauté et le jour de la profession monastique[2029]. Le moine était ainsi tonsuré deux fois. Plus tard, lorsque le « petit » habit commence à être compris comme vêtement intermédiaire entre l'habit de novice et le « grand » habit, le moine sera tonsuré trois fois. Le but de la nouvelle coutume était celui de renforcer le sens spirituel de la tonsure, à savoir la séparation entre le moine et le monde, condition essentielle de la vocation ascétique.

9.2. Le changement de nom

Selon le rituel byzantin de la profession monastique, au moment de la tonsure, le prêtre ou l'higoumène prononce pour la première fois le nouveau nom du moine. La tradition est clairement attestée au début du 7e siècle, mais elle est sûrement plus ancienne. En même temps, on remarque l'apparition à une certaine époque du double changement de nom : le premier était fait le jour du *rasophorat*, le deuxième, au moment de la profession monastique. Les textes

[2029] Voir par exemple *Gtf 5*, f. 36^{v}-39^{v}, p. 1*-3* ; *Csl 213*, f. 164^{v}-165^{v}, p. 397-398 ; *Sev 474*, f. 141-144, p. 12-14.

liturgiques tardifs, qui contiennent trois rituels monastiques, du *rasophorat*, du petit habit et du grand habit, peuvent laisser l'impression qu'il y avait même trois changements de nom, mais cette dernière coutume n'est pas confirmée dans la pratique.

La question du nouveau nom reçu par les moines byzantins le jour de leur profession a été traitée d'une manière très claire dans un article relativement récent signé par A.-M. Talbot et S. McGrath[2030]. Les considérations qui suivent sont fondées sur les conclusions de cette étude. Les auteurs se concentrent principalement sur le lien entre les anciens et les nouveaux noms. Les listes des moines qui changent de nom aux 9e-12e siècles sont certainement perfectibles, mais nous ne nous proposons pas dans la présente recherche de les compléter. Par contre, nous essayons de clarifier deux autres problèmes, à notre avis très importants. D'abord, il s'agit de la question des sources et des influences anciennes qui ont conduit à cette pratique. Deuxièmement, nous essayerons d'expliquer le contexte monastique qui a favorisé l'apparition du double changement de nom.

9.2.1. Vin nouveau en outres vieilles

Les origines de la pratique monastique du changement de nom restent encore incertaines. Néanmoins, plusieurs procédures semblables utilisées dans le monde laïc et religieux des premiers siècles chrétiens lui ont évidemment servi de modèle. Parmi eux, le changement du statut social, l'adaptation à un nouveau milieu linguistique et le baptême nous semblent les plus importants[2031].

Le changement de nom au moment du changement de condition sociale ou spirituelle est une pratique déjà attestée dans l'Ancien Testament. Abram devient ainsi Abraham[2032], Sarai, Sara[2033] et Jacob, Israel[2034]. Sur la base de cet ancien modèle, dans le Nouveau Testament, Simon reçoit le nom de Pierre[2035], tandis que Joseph est surnommé Barnabé par les apôtres[2036]. L'un des

---

2030 A.-M. TALBOT, S. MCGRATH, « Monastic Onomastics », dans M. KAPLAN (éd.), *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin (XXe Congrès international des Études byzantines, Paris, 2001). Le second iconoclasme et ses suites* (BSO 23), Paris 2006, p. 89-118. Voir aussi A.-M. TALBOT, « A late Byzantine list of Monastic Names », dans K. BELKE, E. KISLINGER, A. KÜLZER M.A. STASSINOPOULOU (éd.), *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Vienne 2007, p. 641-645.

2031 Voir É. PATLAGEAN, « Les débuts d'une aristocratie byzantine et le témoignage de l'historiographie. Système des noms et liens de parenté aux IXe-Xe siècles », dans ANGOLD, *The Byzantine Aristocracy*..., p. 23-43, ici p. 27-28.

2032 *Gn* 17, 5.

2033 *Gn* 17, 15.

2034 *Gn* 32, 28 ; 35, 10.

2035 *Jn* 1, 42 ; *Ac* 10, 18.

soixante-dix apôtres, l'auteur présumé des *Actes* de Barnabé, aurait changé son ancien nom Jean en Marc[2037]. En utilisant le modèle vétérotestamentaire, le nouveau nom veut exprimer la transformation spirituelle des premiers apôtres et leur nouvel état devant Dieu. Ésaïe l'avait déjà annoncé dans un texte prophétique :

> *Vous laisserez votre nom en imprécation à mes élus. Le Seigneur, l'Éternel, vous fera mourir, et il donnera à ses serviteurs un autre nom*[2038],

tandis que l'*Apocalypse* le mentionne d'une manière plus ou moins explicite :

> *À celui qui vaincra je donnerai de la manne cachée, et je lui donnerai un caillou blanc ; et sur ce caillou est écrit un nom nouveau, que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoit.*[2039]

Il faut également remarquer que les premiers apôtres sont souvent désignés avec plusieurs noms, fait déjà souligné par Origène[2040]. Matthieu est nommé Lévi[2041], Nathanaël et Barthélemy sont deux noms utilisés pour le même apôtre[2042], tandis que Thaddée, Lebbaeus et Judas sont trois appellatifs pour le fils de Jacques, l'un des douze disciples du Christ[2043]. Après sa conversion, Saul utilise son nom romain, Paul[2044]. Dans toutes ces situations, il ne s'agit pas d'un changement de nom lié à une transformation spirituelle, mais d'une coutume sociale bien répandue, inspirée soit par les anciennes traditions juives, soit par la nécessaire adaptation à la règle romaine. En outre, la mode de prendre des nouveaux noms est bien attestée dans le monde des premiers siècles chrétiens. Les Romains utilisaient d'abord un prénom (*prænomen*) propre à chaque personne et un nom (*nomen*) qui indiquait la gens, auxquels ils ajoutaient parfois un troisième nom (*cognomen*) pour désigner la famille. Le dernier appellatif, le surnom (*agnomen*) était attribué afin de marquer une action ou un fait remarquable de sa vie ou une adoption. Ainsi s'expliquent des surnoms comme Africanus pour Publius Cornelius Scipio Africanus, Cicéron pour Marcus Tullius Cicero ou Naso pour Publius Ovidius Naso. Les chrétiens ont gardé parfois cette mode, en lui conférant un sens spirituel. Cyprien de Carthage ajoute probablement à son

---

2036 *Ac* 4, 36.
2037 *Ac* 12, 25 ; *Actes de Barnabas*, 3, p. 293.2-4, trad. p. 630 ; 8, p. 295.6-7, trad. p. 633 ; 26, p. 392.4-5, trad. p. 642.
2038 *És* 65, 15.
2039 *Ap* 2, 17.
2040 ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épitre aux Romains*, 1, 2, 1-4, I (SC 532), p. 148-153.
2041 *Mt* 9, 9 ; *Lc* 5, 27.
2042 *Jn* 1, 45 ; *Mt* 10, 3 ; *Mc* 3, 18 ; *Lc* 6, 14.
2043 *Mt* 10, 3 ; *Mc* 3, 18 ; *Lc* 6, 16.
2044 *Ac* 13, 9.

nom Cæcilius, le nom du prêtre qui l'avait guidé dans la foi chrétienne[2045], tandis qu'Eusèbe de Césarée prend le surnom de Pamphile, en signe d'honneur pour son maître martyrisé[2046].

Sur la base de ce modèle, le changement de nom au moment du baptême devient ainsi une pratique parfois utilisée par les premiers chrétiens, sans qu'elle ait un caractère obligatoire. D'une part, le changement de nom n'était pas considéré comme prioritaire, surtout dans la période des persécutions. Hermès[2047] et Apollo[2048] sont indiqués par l'apôtre Paul comme membres de la communauté chrétienne. Il suffit de parcourir les premiers martyrologes pour constater une présence nombreuse de chrétiens qui ont gardé les noms des divinités païennes : Apollinaire, Dionysos, Mercure ou Ammon. Par leur sacrifice, ces noms ont devenu aussi chrétiens.

Après le 4e siècle, les fidèles ont rapidement adopté pour leurs enfants des noms chrétiens, donc il n'y avait pas une raison explicite pour les changer ou pour ajouter d'autres au baptême. Par ailleurs, on observe parmi les chrétiens enthousiastes une certaine tendance à renoncer à l'ancien nom pour recevoir dans les eaux baptismales des noms avec une signification chrétienne. Ils préféraient en général ceux des apôtres ou des prophètes de l'Ancien Testament. Selon la légende d'Eustache, l'ancien Placide, le général romain aurait changé son nom au 2e siècle, au moment de sa conversion, donnant également à sa femme le nom de Théopiste et à ses enfants ceux d'Agapios et Théopistos[2049]. Au 3e siècle, le jeune Théodore, disciple d'Origène, choisit le nom de Grégoire[2050]. Dans les *Actes* des martyres nous rencontrons maintes fois de tels témoins : l'évêque martyre Acace de Mélitène répond devant le persécuteur Martien qu'il est mieux connu sous le nom d'Agathange[2051] ; cinq égyptiens, martyrisés à Césarée de Palestine avec Pamphile en 309 ou 310, se présentent devant le juge avec leurs nouveaux noms : Elie, Jérémie, Isaïe, Samuel et Daniel[2052] ; un moine martyr de Palestine nommé Apselanus prend le nom de Pierre[2053]. Le martyre Pantéléimon, qui avait porté le nom de Pantaléon, est probablement le cas le plus connu[2054]. À la même époque, parmi les adversaires d'Athanase d'Alexandrie, Socrate mentionne Arkaph devenu Jean[2055]. Néanmoins, le changement de nom

2045 *Vie de Cyprien de Carthage*, 4, p. XCIV-XCV, trad. p. 26-27 et n. 16.
2046 EUSÈBE DE CÉSARÉE, « Les martyrs en Palestine », 11, 1, dans ID., *Histoire ecclésiastique*, III (SC 55), p. 153.
2047 *Rm* 16, 14.
2048 *Ac* 18, 24-28 ; *1 Cor* 3, 6.
2049 *Vie d'Eustache*, *PG* 105, 385C.
2050 EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 6, 30, II (SC 41), p. 132.
2051 *Vie d'Acace de Mélitène*, p. 54.
2052 EUSÈBE DE CÉSARÉE, « Les martyrs en Palestine », 11, 8, dans ID., *Histoire*, III (SC 55), p. 158-159.
2053 EUSÈBE DE CÉSARÉE, « Les martyrs en Palestine », 10, 2, dans ID., *Histoire*, III (SC 55), p. 152.
2054 *Vie de Pantéléimon*, 27, *PG* 115, 476C.
2055 SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, 1, 30, I (SC 477), p. 236-237.

reste pour les premiers chrétiens une question optionnelle. Seulement les plus fervents parmi eux le pratiquaient, afin de mieux désigner leur nouvelle identité spirituelle.

En même temps, il faut observer qu'après le 5e siècle, dans une société devenue chrétienne, l'intégration sociale des étrangers est souvent liée au changement de nom. Les occasions sont diverses : baptême, mariage, couronnement, profession monastique. Avant d'épouser l'empereur Théodose le Jeune, Athénaïs reçoit en 421 le baptême et le nom d'Eudocie[2056]. En baptisant au début du 5e siècle plusieurs barbares, Euthyme donne à celui qui était appelé Aspébétos le nouveau nom de Pierre[2057]. Vers 437, à Jérusalem, dans le monastère de Mélanie la Jeune, Pierre l'Ibère et Jean l'Eunuque reçoivent l'habit monastique des mains de Gérontius, qui change également leurs anciens noms géorgiens, Nabarnugios et Mithridatos[2058]. Dans la même période, une vierge de Tyr d'origine juive convertie au christianisme et puis entrée au monastère, reçoit le nouveau nom d'Eugenia au moment du baptême et de la consécration monacale[2059]. Au 7e siècle, le soldat perse Magundat devient chrétien et est baptisé à Jérusalem avec le nom d'Anastase[2060]. Dans la Palestine du 8e siècle, au milieu de la population musulmane, le jeune Dahak / Gélasios est baptisé au monastère de Saint-Sabas et reçoit son nouveau nom, Bacchus[2061].

Dans les communautés chrétiennes syriennes de l'Empire sassanide, la conversion des non-chrétiens était parfois suivie d'un changement de nom[2062]. À la fin du 6e siècle, Golindouch, fille d'un mage perse, devient ainsi Marie[2063]. Quelquefois, la conversion était liée à la vie monastique. Le *Livre de la chasteté*, écrite au 8e siècle par Īšōʿdenaḥ (Jésudenah), évêque de Baçrah, mentionne un disciple d'Abraham de Kaškar († vers 588), le moine Yoḥannān (Jean), surnommé Ādur-Māh. F. Jullien a récemment montré que le premier appellatif correspond au nom de baptême ou de religion, tandis que le deuxième est le nom de famille, en moyen-perse[2064]. Quant au moine ʿAbda, disciple de Babaï le Scribe (début du 7e siècle) et moine dans

---

2056 *Ibid.*, 7, 21, 9, IV (SC 506), p. 80-81 ; JEAN MALALAS, *Chronographie*, 14, 4, p. 273-275 ; GEORGES LE MOINE, *Chronique*, II, p. 608.18-609.2. Cf. *PLRE* II, Aelia Eudocia (Athenais) 2.

2057 *Vie d'Euthyme*, p. 21.3, trad. 10, p. 74.

2058 *Vie de Pierre l'Ibère*, 48, p. 65 : « [Gerontius's] hands gave the [monastic] to our fathers, Peter and John, and he gave them these names in exchange for the names which had been chosen for them by their [own] countries. »

2059 *Vie de Pierre l'Ibère*, 154, p. 227-229. Sur Eugenia de Tyr voir C. HORN, « Anti-Jewish Polemic and Conversion of Jews to Anti-Chalcedonian Asceticism in the Holy Land: The Case of Eugenia of Tyre », *ARAM* 18-19, 2006-2007, p. 33–48.

2060 *Vie d'Anastase le Perse*, 6, p. 46-47.

2061 *Vie de Bacchus le Jeune*, 2, p. 344.

2062 Voir PH. GIGNOUX, C. JULLIEN, « L'onomastique iranienne dans les sources syriaques. Quand les chrétiens d'Iran changent de nom (IVe-VIIe s.) », *Parole de l'Orient* 31, 2006 = *Actes du 9e Symposium Syriacum (Kaslik, septembre 2004)*, p. 279-294.

2063 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 815.19-20.

2064 JÉSUSDENAH, *Livre de la chasteté*, 14, p. 8, trad. p. 9 ; 20, p. 12, trad. p. 12. Cf. JULLIEN, *Le monachisme en Perse…*, p. 204-205.

la région de la ville de Hirta, il reçoit en songe la demande d'accueillir un jeune homme et de le faire moine en lui changeant le nom :

> *Voici que je t'amène un jeune homme de Hirta. Il te soulagera par ses services. Change son nom et appelle-le Mar 'Abda de ton propre nom.*[2065]

La coutume semble également bien répandue à Constantinople. En 732, Constantin V épouse Čiček / Tzitzak, la fille du roi des Khazars, qui portera après son baptême le nom d'Irène[2066]. Léon V l'Arménien change le nom de son fils Symbatios (Smbat), d'origine arménienne, en Constantin au moment de son couronnement comme co-empereur en 815[2067]. Les impératrices byzantines d'origine occidentale doivent faire le même choix : en 1104, Piroska, la fille du roi Ladislas Ier de Hongrie, est rebaptisée avec le nom d'Irène pour épouser le futur empereur Jean II Comnène, Berthe de Sulzbach devient en 1146 Irène pour se marier avec Manuel Comnène, tandis que la jeune Agnès de France, la fille de Louis VII, change son nom en Anne en 1180, quand elle épouse Alexis II Comnène.

Le changement de nom s'impose donc dans le milieu chrétien comme une procédure suffisamment répandue dans des situations et des contextes divers. On suppose que le monachisme n'a fait que reprendre cette coutume. Néanmoins, jusqu'au 9e siècle, les données monastiques à ce sujet sont peu nombreuses. Selon A.-M. Talbot et S. McGrath, les premiers témoins clairs de cette pratique sont datés autour de l'an 600. Le premier provient de la *Vie* syriaque de Maxime le Confesseur : après la mort de ses parents, l'enfant Moschion est conduit au monastère de Saint-Sabas où il reçoit, à la fin de son noviciat, l'habit monastique et le nom de Maxime[2068]. Un deuxième cas est offert par la *Vie* de Théodore de Sykéon : Eleusios, disciple du saint et auteur de cette *Vie*, prend son nouveau nom, Georges, probablement au moment de sa tonsure[2069]. Il faut ajouter à cette liste l'information donnée par Jean d'Éphèse à propos du beau-fils du général Bélisaire, Photius / *Φώτιος*, qui en revêtant l'habit monastique au milieu

---

2065 JÉSUSDENAH, *Livre de la chasteté*, 76, p. 44, trad. p. 37-38. Voir aussi *Ibid*., 75, p. 43-44, trad. p. 37 ; *Chronique de Séert*, 91, *PO* 65 (13.4), p. 550 ; 97, p. 586.

2066 THÉOPHANE, *Chronographie*, AM 6224, p. 409-410, trad. p. 567.

2067 THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 41.2-3.

2068 *Vie de Maxime le Confesseur (syr.)*, 4, p. 315 : « Moschion's teacher Pantoleon changed his name to Maximus, after the son of his (Pantoleon's) nephew, of whom he was very fond, but who had died while still a child : it was in memory of him that he gave the name to this rascal. »

2069 *Vie de Théodore de Sykéon*, 170a, I, p. 18 : *ταῦτα δὲ πάντα θεοῦ συνεργίᾳ ἐγὼ ἐξεθέμην ὁ ἁμαρτωλὸς καὶ ἀνάξιος αὐτοῦ δοῦλος Ἐλεύσιος, ὁ καὶ Γεώργιος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου ἐπονομασθείς, ὃς οὐκ ἄμοιρος τῶν αὐτοῦ εὐεργεσιῶν γέγονα, ἀλλὰ καὶ μειζόνως μετέσχον τούτων*, trad. II, p. 164 : « Tout cela, je l'ai exposé avec l'aide de Dieu, moi, pécheur, l'indigne serviteur de Dieu Éleusios, qui a été nommé aussi Géôrgios par le saint lui-même, et n'ai pas été privé de ses bienfaits, mais en ai eu plus grand part. »

du 6e siècle, change également son nom[2070]. Il n'est pas exclu que celui-ci soit Photeinos / *Φωτεινός*, selon l'appellation utilisée par Théophane et Georges Cédrène[2071].

Si les textes monastiques notent donc rarement le nouveau nom des hommes, la situation nous semble bien différente pour les femmes qui embrassaient l'état monastique. Au 4e siècle Athanase d'Alexandrie s'adresse déjà aux vierges de son époque dans ces termes :

> *O, filles de Jérusalem, vous ne serez donc plus appelées du nom de vos parents, mais, par suite du fait que vous êtes unies à Lui, vous serez appelées par tous filles de Jérusalem.*[2072]

Les mots peuvent bien sûr représenter une formule rhétorique très générale, mais l'idée d'un changement de nom nous semble sous-entendue. Un nombre relativement important de cas confirment cette approche. Au milieu du 5e siècle, à Antioche, la belle Marguerite renonce aux plaisirs mondains afin de se consacrer à une vie d'ascèse. Sa conversion est marquée par le retour au nom donné par ses parents, Pélagie[2073]. Une autre Pélagie, ancienne courtisane à Tyr, mentionnée par Léontios de Néapolis dans la *Vie* du patriarche Jean l'Aumônier, est soumise à une procédure encore plus claire : son ancien nom, Porphyria, est changé lorsqu'elle revêt l'habit monastique[2074]. Vers la même période, Eusébie, originaire de Rome, devient moniale dans l'île de Chios sous le nom de Xénie, c'est-à-dire « l'étrangère »[2075]. Selon la plus ancienne *Vie* d'Auxence, datée par M-Fr. Auzépy de la deuxième moitié du 5e siècle[2076], Eleuthera, cubiculaire et confidente de Pulchérie, la sœur de l'empereur Théodose II, abandonne le monde après la mort de celle-ci et se met sous la direction spirituelle d'Auxence[2077]. Deux résumés de cette *Vie*[2078] et deux autres *Vies* tardives[2079] la nomment Stéphanie. Selon Jean d'Éphèse, vers 560, la jeune Bénédicte / Eulogie change son nom en Susanne à l'entrée dans le

---

2070 JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire*, III, 1, 32, I, p. 42, trad. II, p. 29 : *Hic igitur, cum in militia fuisset, et cum ipso Belisario bellis exercitatus esset, postremo ob causam quandam abiit et crinibus tonsis monachismi habitum induit, cum vitae omnino non appropinquasset, sed monachi habitum nomine alieno induisset*

2071 THÉOPHANE, *Chronographie*, p. 242, trad. p. 355 et GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, I, p. 680. Voir aussi PROCOPE DE CÉSARÉE, *Histoire secrète*, 3, p. 23-24 ; *PLRE* III B, Photius 2, p. 1037-1039.

2072 ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Première lettre aux vierges*, I, p. 92, trad. II, p. 74.3-5.

2073 *Vie de Pélagie la pénitente (récit π)*, 30, 213-216, p. 87 : *τὸ ἐκ γεννητῆς μου ὄνομα Πελαγία ἐκλήθη ὑπὸ τῶν γονέων μου· ἡ δὲ πόλις Ἀντιοχέων Μαργαριτώ με ὠνόμασεν διὰ τὸν ὄγκον τῶν κοσμίων ὧν ἐκαλλώπισάν με αἱ ἁμαρτίαι μου*, trad. p. 31.

2074 *Vie de Jean l'Aumônier*, 50.43-45, p. 400 : *ὅτε οὖν προέγνω ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ ὁ ἀββᾶς τὴν τελευτὴν ἑαυτοῦ, λέγει τῇ ἀμμᾷ Πελαγίᾳ — οὕτω γὰρ μετωνόμασεν αὐτὴν ὅτε ἔδωκεν αὐτῇ τὸ ἅγιον σχῆμα*, trad. p. 513.

2075 *Vie d'Eusébie*, 7, p. 109.

2076 AUZÉPY, « Les *Vies d'Auxence*… », p. 220-226.

2077 *Vie d'Auxence* A, 61, *PG* 114, 1429C-1432B.

2078 *Vie d'Auxence* C, 29, p. 13.6-8 : *Ἐλευθέρα τις οὕτω καλουμένη γυνὴ, τὸ γένος λαμπρὰ, τὸν τρόπον σοφὴ, τὴν πίστιν πολλὴ, Στεφανὶς τὸ ἐπώνυμον τῶν τῇ βασιλίδι Πουλχερίᾳ ὑπηρετουμένων μία* ; DOUKAKIS, *Μέγας Συναξαριστὴς*, Février, p. 250. Cf. AUZÉPY, « Les *Vies d'Auxence*… », p. 209-210.

2079 AUZÉPY, « Les *Vies d'Auxence*… », p. 213, n. 36 ; *Vie d'Auxence* B, 35, p. 124.30-31 : *ταύτῃ κοινωνὸς τῆς γνώμης καὶ τοῦ κατὰ ζῆλου Στεφανὶς ἐγνωρίζετο*.

monastère[2080]. Plus tard, au 8e siècle, une veuve qui embrasse l'état monastique reçoit de la part d'Etienne le Jeune le nom d'Anne[2081]. Il faut ajouter à cette liste les femmes déguisées qui se retirent dans des monastères d'hommes : dans les nouvelles circonstances, elles sont pratiquement obligées de prendre des noms masculins.

On peut interpréter certains de ces cas comme un procédé efficace pour cacher pour différentes raisons l'identité de la femme, mais d'autres expriment clairement une pratique monastique qui donne un sens spirituel très concret au changement de nom. Si les femmes sont les premières qui ont pratiqué la tonsure au moment de la profession monastique, sommes-nous devant une deuxième coutume promue d'abord par les femmes et reprise par les hommes ? L'hypothèse est tentante, mais la fragilité relative des données dont nous disposons ne nous permet pas encore de tirer une conclusion catégorique sur cet aspect.

Quoi qu'il en soit, on constate depuis le 9e siècle le développement de la coutume du changement de nom, qui est recommandée par les textes monastiques et suivie en pratique[2082]. Néanmoins, elle n'est pas imposée comme une règle stricte. On peut noter un nombre important de personnes qui entrent dans la vie monastique gardant leurs anciens noms. Aux 11e-12e siècles le changement de nom n'est pas encore obligatoire, car selon le *typikon* liturgique du Christ Philanthrope, parmi les treize membres de la famille impériale qui ont fini leur vie en monastère, cinq n'ont pas changé leur nom[2083], tandis que Jean, un moine du monastère de Cyrille le Philéote, garde également son nom au moment de la tonsure[2084]. Un certain équilibre entre les deux coutumes reste encore observé, signe que le changement de nom a eu besoin d'une longue période de temps pour s'imposer dans la pratique monastique.

9.2.2. Le double changement de nom : une coutume de l'époque des Paléologues

Si le changement de nom devient au 9e siècle une pratique monastique recommandée, la coutume de changer le nom deux fois pendant le parcours monastique du novice reste difficile à dater. Talbot et McGrath la place à l'époque des Paléologues, indiquant l'existence de sept cas et

2080 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies*, *PO* 89 (18.4), p. 546 : « She herself had also changed her name before entering the monastery, lest any of her kind (*γένος*) should come and make inquiries and discover her ; and she took the name of Susan. »

2081 *Vie d'Étienne le Jeune*, 21, p. 116.27-28.

2082 Voir par exemple la *Vie de Macaire de Pélékètè*, 4, p. 145-146, où l'auteur fait une longue apologie de la pratique.

2083 *Typikon liturgique du Christ Philanthrope*, p. 43-46. Il s'agit de Jean Comnène et Anne Dalassène, les parents de l'empereur Alexis I Comnène, de son beau-frère Michel, d'un autre Michel, frère de l'impératrice Irène et de la princesse Eudoxie.

2084 *Vie de Cyrille le Philéote*, 33, 2, p. 142.

mentionnant deux d'entre eux, ceux d'Athanase Ier de Constantinople et d'Athanase de Météore[2085], que nous avons également évoqués dans la première partie de cette étude. Pour les deux Athanase, il s'agit à chaque fois d'un premier nom reçu au début de leur carrière monastique et d'un deuxième au moment de la profession, peu de temps après.

Pourtant, nous pensons que la pratique de changer deux fois le nom est déjà une coutume bien répandue à cette époque. Il n'y a pas seulement sept cas, mais plusieurs. Nous mentionnons ci-dessous en quelques lignes les résultats de nos recherches sur cet aspect.

Une première catégorie de sources qui nous informe du double changement de nom est représentée par les textes littéraires. À côté des deux Athanase, l'un des cas les plus connus est celui du patriarche Arsène Autoreianos de Constantinople (1254-1260 ; 1261-1264)[2086]. Ses parents lui donnent au baptême le nom de Georges[2087]. Le futur patriarche embrasse la vie monastique dans un monastère sur l'île Oxia, dans l'archipel des Princes, où il reçoit la tonsure et un nouveau nom, Gennade[2088], pour être tonsuré pour la deuxième fois et devenir moine le jour de la fête d'Arsène le Grand, recevant le nom du saint[2089]. Le cas du saint Romylos, disciple de Grégoire le Sinaïte, est également bien connu[2090]. Né à Vidin vers 1325-1330, il reçoit au baptême le nom de Raïkos[2091]. À l'entrée au monastère, sur le mont Zagora, il est tonsuré et reçoit le nom de Romain[2092], pour prendre plus tard son dernier nom à la réception du grand habit[2093]. À la fin de la période byzantine, Georges Sfrantzès note dans sa *Chronique* que l'hiéromoine Ierothéé avait pris le grand habit et le nouveau nom de Joseph avant sa mort, en 1473[2094]. L'auteur même avait revêtu le *rason* des moines en 1468, en changeant son nom en

2085 TALBOT, MCGRATH, « Monastic Onomastics », p. 97.
2086 *PLP* 1694.
2087 *Vie d'Arsène de Constantinople*, 5, p. 451.61-62.
2088 *Ibid.*, 7, p. 454.123-127.
2089 *Ibid.*, 10, p. 457.206-208. Voir aussi GEORGES PACHYMÈRES, *Histoire*, 4, 8, II, p. 353.21-24 ; THÉODORE SKOUTARIOTÈS, *Chronique*, 35, p. 290.5-10 : *Γεώργιος δὲ εἶχεν ὄνομα, καὶ μοναχὸς ἀποκαρεὶς ἔτι σωζομένης τῆς ἐν τῇ Ὀξείᾳ μονῆς Γεννάδιος μετωνόμασται, διὰ δὲ τὸν πατέρα Ἀρσένιον ἐξ Ἀλεξίου ὅτε τὰ μοναχικὰ ἐνεδύσατο ἐπικληθέντα, ἄνδρα θεοῦ δοῦλον καὶ τοῖς πᾶσιν ἐπέραστον, Ἀρσένιος ὠνομάζετο, ὃ καὶ ἐπεκράτησε τούτῳ εἰς ὄνομα*.
2090 *PLP* 24533.
2091 *Vie de Romylos*, 2.9-11, p. 116 : *ἐκ ταύτης οὖν τῆς μακαρίας ξυνωρίδος γεννᾶται ὁ θεῷ προεγνωσμένος ἐν ἀρετῇ διαλάμψαι οὑτοσὶ καλὸς παῖς Ῥάικος*.
2092 *Ibid.*, 3.11-13, p. 118 : *καὶ ὃς ἀσμένως τοῦτον δεξάμενος, κείρας τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ Ῥωμανὸν μετωνόμασεν*.
2093 *Ibid.*, 12.2-3, p. 130 : *ἐν ᾗ καὶ τοῦ μεγάλου σχήματος ἀξιωθεὶς Ῥωμύλος μετωνομάσθη*.
2094 GEORGES SPHRANTZÈS, *Chronique*, 47, 4, p. 192.18-20 : *τῇ δὲ θ[η] τοῦ δεκεμβρίου μηνὸς τέθνηκε καὶ ὁ μεθ' ἡμῶν εὑρισκόμενος ἱερομόναχος καὶ πνευματικὸς κὺρ Ἱερόθεος ὁ καὶ διὰ τοῦ μεγάλου σχήματος μετονομασθεὶς Ἰωσήφ*. *PLP* 8124.

Grégoire[2095] et puis avait pris le grand habit monastique en 1472, sans changer encore une fois son nom[2096].

Les actes de la pratique nous offrent également quelques données à ce sujet. Plusieurs actes qui concernent le monastère de Chilandar portent la signature de Marie Modenè[2097], attestée entre 1320 et 1322 sous trois noms : Marie, Marthe et Marine. Le laps de temps entre les documents qui contiennent les deux derniers noms est seulement d'un mois[2098]. La seule hypothèse qui peut résoudre l'apparente contradiction est que Marie ait reçu le premier nom à l'entrée au monastère et le deuxième au moment de la profession. Quant à Antoine Pagasis, l'un des deux nouveaux fondateurs serbes du monastère athonite de Saint-Paul qui l'achètent entre 1360 et 1366 pour 24.000 aspres au monastère de Xéropotamou, il est également mentionné sous le nom d'Arsène[2099]. S. Binon croit qu'Antoine est le nom de baptême et Arsène, le nom monastique[2100]. Néanmoins, nous pensons qu'il s'agit d'un double changement de nom, car d'un côté Antoine et Arsène sont des noms monastiques, de l'autre côté, le personnage est attesté par plusieurs documents comme higoumène du monastère de Saint-Paul avec le nom d'Antoine. Au 15e siècle, David Raidestinos, moine et hymnographe au monastère du Pantocrator, avait reçu le nom de Démétrios au baptême et de Daniel à l'entrée au monastère[2101].

Un dernier domaine de recherche très intéressant et peu exploré est celui des documents monastiques qui contiennent des notes marginales concernant soit la mort des higoumènes, des hiéromoines ou de simples moines, soit l'entrée au monastère des novices. Il s'agit surtout de *synaxaires* ou de *typika*, qui se prêtent mieux à ce type d'adnotation. Un changement de nom des personnes mentionnées est quelquefois attesté à cette occasion. Le *typikon* liturgique de Lavra (*Lavra* 1587 = Λ 96) précise ainsi que Cyrille, higoumène de ce monastère entre 1374 et 1378[2102], avait revêtu « l'habit sacré et angélique » et avait changé son nom en Calliste avant

---

2095 *Ibid.*, 45, 3, p. 182.25-26 : *ἐρασοφορέσαμεν τῇ α$^{-ῃ}$ τοῦ αὐγούστου μηνὸς καὶ ἀντὶ Γεωργίου Γρηγόριος, ἀντὶ δὲ Ἑλένης Εὐπραξία ὠνομάσθημεν.*

2096 *Ibid.*, 46, 10, p. 190.10-12 : *τῇ δὲ κς$^{-ῃ}$ τοῦ ἰουλίου μηνὸς τοῦ π$^{-οῦ}$ ἔτους περιέπεσον ἐγὼ εἰς ἀσθένειαν τοιαύτην, ὥστε καὶ ἐποίησάν με καὶ τέλειον καλόγερον καὶ μεγαλόσχημον, μὴ ἐννοήσαντός μου τὸ τυχόν.*

2097 *PLP* 19207.

2098 *Actes de Chilandar*, 53, 59 et 69, éd. L. PETIT, B. KORABLEV, I, *VV* 17, 1911, p. 128, 139-140 et 155.

2099 S. BINON, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos* (Bibliothèque du Muséon 13), Louvain 1942, n° 6, p. 260-262 ; 183-193 ; C. PAVLIKIANOV, *The Medieval Aristocracy on Mont Athos* (Monumenta Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia 15), Sofia 2001, p. 116-119 ; *PLP* 21243.

2100 BINON, *Les origines légendaires…*, p. 267-268.

2101 Cf. A. JAKOVLJEVIĆ, « David Raidestinos, Monk and Musician », dans E. WELLESZ, M. VELIMIROVIĆ (éd.), *Studies in Eastern Chant*, III, Londres 1973, p. 91-97 ; *PLP* 5018.

2102 *Actes de Lavra*, III, 145, l. 3, p. 99 ; 146, l. 10, p. 103 ; *Actes de Kutlumus*, 36, l. 77, p. 138. Cf. *Actes de Lavra*, IV, p. 35, 46-47, 62 ; *PLP* 14012 / 92481.

1384, l'an de sa mort[2103]. Du même, l'higoumène Néophyte avait reçu « l'habit angélique » et le nom de Nicéphore avant sa mort, en 1484[2104]. Il est évident que ces deux higoumènes ont reçu un premier nom monastique (Cyrille, Néophyte) dans une première étape de leur carrière, pour le changer à la fin de la vie quand ils revêtent le grand habit. Ce premier stage est caractérise principalement par la tonsure, car concernant d'autres postulants arrivés au monastère (Démétrios, Michel, Théodore, Manuel) qui sont tonsurés et reçoivent de nouveaux noms (Denys, Métrophane, Théodule, Manassès), le manuscrit ne précise pas le nom de l'habit accordé à ce moment[2105]. Néanmoins, le trajet des higoumènes évoqués ci-dessus n'est pas le seul possible, car une autre note du manuscrit mentionne deux frères Charsianitès et Marcel qui avaient choisi les noms de Joasaph et Marc. Il s'agit donc pour eux d'un seul changement de nom, car les premiers sont des noms de baptême, tandis que les derniers, des noms monastiques. Les habits revêtus sont désignés par les mots *σχῆμα* et *μεγαλόσχημα*, ce qui fait dans ce cas une équivalence entre les deux termes[2106]. Dans ces cas, le grand habit monastique est reçu sans aucune autre étape intermédiaire.

Quant au manuscrit *Paris gr.* 1588, un *synaxaire* utilisé au monastère chypriote *des Prêtres*, dans le diocèse de Paphos, analysé par J. Darrouzès, il nous donne encore trois doubles changements de nom : le moine Germain, qui devient Gérasime avant 1380, l'an de sa mort[2107] ; le moine Iôannikios qui prend le nom de Joachim avant 1385[2108] ; Jean, écclesiarque, mort en 1410, fils de Michel Pardos, qui avait successivement pris les noms d'Ignace et puis de Joachim[2109]. L'obituaire mentionne également d'autres nombreuses personnes qui revêtent l'habit monastique en changeant leur nom une seule fois, soit à leur entrée, soit avant leur mort : Jean - Iôannikios[2110] ; George - Thomas, George - Gérasime, Michel - Néophyte[2111] ; Chrousè - Chrisantha[2112] ; George - Gabriel[2113] ; George - Gérasime[2114] ; Thomas - Théodose[2115].

2103 EFSTRATIADIS, SPYRIDON, *Catalogue Lavra*, 1587 (Λ 96), p. 281 : *ἔτος ˏ ϛωϟβ΄ ἰνδ. ζ΄ ἰανυθαρίου κζ΄ ἐκομήθη ὁ πανοσιώτατος προηγούμενος Κύριλλος ἱερομόναχος, ὁ διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος Κάλλιστος ἱερομόναχος*.

2104 *Ibid.*, 1587 (Λ 96), p. 281 : *ἐκομήθη ὁ δούλος τοῦ Θεοῦ Νεόφυτος ἱερομόναχος ὁ προηγούμενος, ὁ διὰ τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθεὶς Νικηφόρος τοῦ ˏ ϛϡϟβ΄ ἔτους μηνὶ φεβρουαρίῳ δ΄ τοὐπίκλην Ζακχαῖος* ; 19327 (Λ 120), p. 355. Cf. *Actes de Lavra*, IV, p. 49, 62.

2105 EFSTRATIADIS, SPYRIDON, *Catalogue Lavra*, 1587 (Λ 96), p. 281 : *τῷ ˏ ϛϡια΄ ἔτι ἐκουρεύσαμεν τὸν Δημήτριον καὶ μετωνομάσαμεν αὐτὸν Διονύσιον · τῷ δὲ ˏ ϛϡιη΄ ἰνδ. β΄ μηνὶ ἰανυθαρίῳ ἐχειροτονήθην διάκονος*.

2106 *Ibid.*, 1587 (Λ 96), p. 281 : *ἐκομήθη ὁ θεῖος μου ὁ Χαρσιανίτης, ὁ διὰ τοῦ μοναχικοῦ σχήματος Ἰωάσαφ μοναχὸς τῷ ˏ ϛϡβ΄ ἔτι ἰνδ. β΄ ἰουνίου η΄ · καὶ ὁ ἀδελφός αὐτοῦ ὁ πατήρ μοῦ Μάρκελλος ὁ διὰ τοῦ μεγαλοσχήματος Μάρκος μοναχός τῷ ˏ ϛϡϟ΄ ἰουνίου δ΄*.

2107 J. DARROUZÈS, « Un obituaire chypriote : le Parisinus graecus 1588 », *Κυπριακαὶ Σπουδαὶ* 15, 1951, p. 25-62, f. 102, p. 34.

2108 *Ibid.*, f. 239, p. 51.

2109 *Ibid.*, f. 60, p. 31 ; f. 95^{v}, p. 33 ; *PLP* 8016.

2110 DARROUZÈS, « Un obituaire chypriote… », f. 60, p. 31.

2111 *Ibid.*, f. 76, p. 32.

2112 *Ibid.*, f. 142^{v}, p. 36.

2113 *Ibid.*, f. 149^{v}, p. 37.

Un *synaxaire* (*Paris gr.* 1590) du monastère chypriote de Phorbia connu sous le nom de *Panaghia Asinou* mentionne l'hiéromoine Maxime, nommé Méletios à la réception du « saint et angélique habit »[2116]. Un autre *synaxaire* (*Péristéra* 12), cette fois du petit monastère Saint-Sabas près de Trébizonde[2117], gardé dans les archives du monastère Saint-Georges Péristéra, indique en 1396 la mort de l'hiéromoine hésychaste Méletios, devenu Macaire à la réception du grand habit, et vers 1440 le décès du moine Jacob devenu Joseph, tandis que pour deux autres moines le manuscrit signale le changement de leurs noms avec la formule habituelle : *διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθεὶς*[2118].

Selon une note marginale d'un *typikon* liturgique du monastère de Vatopédi, Denys et Daniel sont les deux noms monastiques d'un moine mort le 2 juin 1478[2119].

Sans avoir l'impression que nous avons fini notre recherche[2120], nous pouvons interpréter ces données et tirer quelques conclusions sur le double changement de nom à cette époque. D'abord, il est évident que la pratique est bien répandue. Elle est rencontrée à la fois sur le mont Athos, à Chypre et en Asie Mineure. En même temps, selon le *PLP*, les moines qui ne changent qu'une seule fois leur nom sont apparemment beaucoup plus nombreux que ceux qui le changent deux fois. Néanmoins, nous pensons que cette statistique ne correspond pas à la réalité, car les sources dont nous disposons présentent souvent la conversion monastique des personnes illustres, tandis que la vie quotidienne des moines simples n'est pas en général attestée. Pour cette raison, une lecture critique de tous ces textes impose une séparation nette entre les moines qui passent toute leur vie dans le monastère et ceux qui y arrivent pour revêtir l'habit avant de mourir. Pour les derniers, il n'y a pas un vrai trajet monastique, donc nous ne pouvons

---

2114 *Ibid.*, f. 239^{v}, p. 51.

2115 *Ibid.*, f. 262, p. 53.

2116 J. DARROUZÈS, « Notes pour servir à l'histoire de Chypre », *Κυπριακαὶ Σπουδαὶ* 17, 1953, p. 83-102, repris dans ID., *Littérature et histoire des textes byzantins*, XIV, Londres 1972, n° 50, p. 94 : *ἐκομήθη ὁ ἱερομόναχος Μάξιμος ἐπονομασθεὶς διὰ τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος Μελέτιος μοναχὸς*.

2117 D. TALBOT RICE, « Notice on some Religious Buildings in the City and Vilayet of Trebizond », *Byz* 5, 1930, p. 61-63 ; JANIN, *Grands centres*, p. 288.

2118 A. BRYER, « Some Trapezuntine Monastic obits (1368-1563) », *REB* 34, 1976, p. 125-138, n° 5, p. 132 (= *PLP* 17724) ; n° 36, p. 138 (= *PLP* 7924) ; n° 23, p. 135 ; n° 33, p. 137.

2119 EFSTRATIADIS, ARKADIOS, *Catalogue Vatopédi*, 1202, p. 202-203 : *ἐκομήθη ὁ τιμιώτατος ἐν μοναχοῖς Διονύσιος ὁ μετανομασθεὶς Δανιὴλ μοναχὸς* ; *PLP* 5136.

2120 D'autres nombreuses situations sont encore incertaines, comme celle de Nicolas Maliassenos, *PLP* 16523, fondateur du monastère Néa Petra, en Thessalie : d'une côté, il se retire vers 1274 à son monastère où il prend le nom de Joasaph, cf. MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, IV, p. 361-362 ; d'un autre côté, deux inscriptions du monastère de Macrinitissa mentionnent un certain Neilos Maliassenos comme le deuxième fondateur, cf. N.I. GIANOPOULOS, « Αι παρά την Δημητριάδα βυζαντιναί μοναί », *ΕΕΒΣ* 2, 1925, p. 227-241, ici p. 230, 235. Il s'agit probablement de deux personnes différentes, comme D. Polemis et M. Loukaki le suggèrent, cf. POLEMIS, *The Doukai…*, n° 122, p. 143 ; M. LOUKAKI, « Το ενύπνιο του μοναχού Νείλου Μαλιασσηνού και η μονή Θεοτόκου Μακρινιτίσσης Οξείας Επισκέψεως », *Ελληνικά* 44, 1994, p. 341-356, ici 354-356.

pas imaginer deux tonsures ou deux changements de nom. Nous avons déjà avancé cette idée pendant la lecture des obituaires des manuscrits *Lavra* 1587 et *Paris gr.* 1588.

Pour les premiers moines, qui entrent au jeune âge au monastère, la question qui réside encore vise les deux moments de ce double changement de nom. S'agit-il du *rasophorat* et de la profession monastique ou bien du petit habit et du grand habit ? Car les données ne nous conduisent pas à une uniformité attendue. Pour les patriarches Arsène Autoreianos et Athanase Ier de Constantinople et pour les moines Athanase de Météore et Romylos de Vidin, le premier changement de nom semble avoir eu lieu au moment de l'entrée au monastère, donc au *rasophorat*. Le fait ne serait pas inhabituel, car Théodore Balsamon le note déjà à la fin du 12e siècle[2121], tandis que les manuscrits liturgiques des 14e-15e siècles comme *Sevastianov* 472 et *Saint-Pantéléimon* 604 l'incluent dans le rituel de l'office[2122].

En revanche, les higoumènes, les éclesiarques, les hiéromoines ou les hésychastes attestés avec un premier nom monastique n'étaient pas de simples *rasophores*. Parfois, ils sont mentionnés avec leur qualité de moines. Il s'agit donc d'une autre procédure, qui place le premier changement de nom au moment où le novice prononce ses vœux et reçoit la tonsure monastique. Nous pouvons identifier cet office avec la réception du « petit » habit monastique, même si elle n'est pas toujours mentionnée avec cet appellatif.

Il faut donc penser le double changement de nom à l'époque des Paléologues en lien direct avec la diversité des coutumes concernant la transition entre les différents degrés monastiques. Le futur moine changeait une fois ou deux fois son nom au moment des tonsures successives qui lui étaient appliquées. Nous n'avons pas rencontré trois changements de nom, qui pourraient correspondre aux trois étapes de la vie monastique. Mais pour la période post-byzantine, la procédure nous semble parfaitement envisageable.

9.3. La vêture monastique

L'office byzantin de la prise du grand habit mentionne après la tonsure du candidat les vêtements reçus par le nouveau moine. Ils sont presque toujours les mêmes : la tunique (*χιτών*, *κολόβιον*), la ceinture (*ζώνη*), l'*analavos* (*ἀνάλαβος*), la cuculle (*κουκούλλιον*) et la pèlerine /

[2121] THÉODORE BALSAMON, *Commentaires aux canons du synode prime-second*, 5, *PG* 137, 1028B = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 665.

[2122] *Sev 472*, p. 56 ; *Ptl 604*, p. 557.

le manteau (*περιβόλαιον*, *παλλίον*, *μανδίον*)[2123]. Ces cinq éléments vestimentaires semblent s'accorder bien avec l'habit porté par les moines dans l'iconographie, avec la condition d'admettre que l'*analavos* est le tissu qui tombe devant jusqu'au niveau des genoux comme une sorte d'*epitrachélion* ecclésiastique[2124].

Néanmoins, ce parallèle présente un bon nombre d'inconvénients. D'abord, la forme primaire de l'*analavos* n'est pas celle de cet *epitrachélion* monastique. Plusieurs auteurs des 4e-7e siècles le décrivent comme un set de cordes qui serrent la tunique sur le corps, élément vestimentaire parfois présent dans l'iconographie. Il faut donc distinguer l'*analavos* byzantin de l'ancien *analavos* égyptien. En outre, l'*analavos* n'est pas mentionné parmi les habits du moine byzantin par un nombre tellement important de textes ou d'images, que son omission ne peut être vue comme un simple oubli. Les difficultés ne se résument pas à l'*analavos*, car les sources littéraires ou liturgiques évoquent d'autres habits avec des termes pour lesquels on ne trouve pas toujours des correspondants immédiats dans l'archéologie ou l'iconographie. Compte tenu des changements intervenus au fil du temps, des distinctions régionales ou des variantes vestimentaires de chaque pièce, le travail d'identifier la ligne évolutive de l'habit monastique devient ainsi assez difficile.

Notre recherche sera orientée vers l'*analavos*, qui nous parait la pièce vestimentaire la plus difficile à définir. Mais avant d'arriver à l'*analavos* byzantin, une incursion dans l'histoire plus ancienne de cet habit nous semble tout à fait nécessaire.

9.3.1. Égypte versus Syrie : deux modèles d'habit monastique

Même si on considère souvent que le monachisme syriaque est une adaptation locale du monachisme égyptien, il faut remarquer qu'aux premiers siècles chrétiens, les pratiques monastiques de l'Égypte et de la Syrie étaient parfois très différentes. Basile de Césarée et Jean Cassien notent par exemple la tradition cappadocienne de lire des textes utiles à l'âme pendant les repas, tandis que les Égyptiens préféraient le silence[2125]. Concernant l'activité des moines au service de la communauté, dans tout l'Orient il y avait une rotation hebdomadaire, afin de permettre à tous les frères de parcourir les différents travaux du monastère. En revanche, en

[2123] Voir *Bar 336*, 254, p. 226, trad. p. 371 ; *Csl 213*, f. 184^v^, p. 420 ; *Vat 1836*, f. 58^r-v^, p. 34*-35* ; *Sev 474*, f. 164^v^-165^v^, p. 19 ; *Syn 396*, f. 75^v^-76^v^, p. 51.

[2124] Voir S. TOMEKOVIĆ, « Formation de l'iconographie monastique orientale (VIIIe-Xe s.) », *RBen* 103, n° 1-2, 1993, p. 131-152 ; EAD., *Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine* (BSO 26), Paris 2011, p. 75-96 et 110-121.

[2125] BASILE DE CÉSARÉE, *Petites règles*, *PG* 31, 1204A ; JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 17, p. 142-143 ; CASSIEN LE SABAÏTE, *Règles monastiques*, p. 37.5-13.

Égypte la charge de cuisinier ou de cellier était confiée à une seule personne, qui exerçait ce travail aussi longtemps que sa force et son âge le permettaient[2126]. De telles différences existaient également en ce qui concerne les vêtements monastiques. La spécificité locale du climat a sûrement joué un rôle important. En Égypte, les habits des moines étaient souvent blancs ou lumineux[2127], tandis que chez les syriens la couleur noire était dominante[2128]. Dans ce contexte, une comparaison entre l'habit égyptien et syriaque s'impose comme normale.

Les textes littéraires

Une première indication nous est donnée par la *Vie* de Maxime et Domèce, disciples de Macaire l'Égyptien. Les deux frères commencent d'abord la vie ascétique près de l'ascète syrien Agabos, qui leur offre l'habit spécifique de sa région. La version bohaïrique de la *Vie* mentionne à cette occasion les différences entre les habits égyptiens et syriaques :

> *Lorsqu'il vit leur amour pour Dieu, aussitôt il les revêtit de l'habit saint des moines de Syrie, car les moines de cet endroit ne portent pas de tunique avec manches ni de ceinture ; mais ils portent un vêtement noir, car c'est là l'habit de ceux de la Syrie.*[2129]

La « tunique avec manches » et la ceinture sont selon É. Amélineau la traduction des mots ⲙⲁⲣⲛⲟⲩⲛⲁϩ et ϧⲱⲕ, tandis que la version sahidique indique à cet endroit les termes ⲙⲁⲩⲣⲭⲛⲁϩ et ϩⲱⲕ[2130]. Plus tard, arrivés en Égypte, les frères deviennent disciples de Macaire. Pendant une visite de celui-ci dans leur cellule, Maxime et Domèce mettent devant lui les deux éléments vestimentaires inconnus en Syrie pour les bénir, afin d'adapter leur costume à la mode égyptienne :

> *Ils apportèrent leurs ceintures en ma présence, ils les mirent à terre et ils se taisaient. Et ils firent cela pour cette cause : comme l'uniforme des Syriens n'a pas de tunique avec manches, mais ils portent des vêtements noirs, lorsque ces bienheureux virent leur père pneumatophore portant la ceinture et la tunique avec manches, ils voulurent aussi marcher comme le faisait leur père pour se ceindre comme lui ; c'est pourquoi ils apportèrent leurs ceinturons en sa présence, les placèrent à terre, faisant cela afin qu'il priât sur eux, qu'ils les levassent et qu'ils les ceignissent.*[2131]

2126 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 19, 1, p. 146-147 ; 4, 22, p. 150-153 ; CASSIEN LE SABAÏTE, *Règles monastiques*, p. 40.13-17.

2127 *Histoire des moines d'Égypte*, 8, 19, p. 54 : *καὶ ἦν ἰδεῖν αὐτοὺς ἀγγελικήν τινα ἀληθῶς στρατιὰν κεκοσμημένην κόσμῳ παντὶ λευκοφορούντων*, trad. p. 52.

2128 PSEUDO-MARUTHA DE MAÏPHERQAT, *Canons*, 59, I, p. 102, trad. II, p. 85.28 : « They shall not wear white garments and mantles » ; *Synode de mar Georges Ier, Canons*, 9, p. 486 ; *Canons des Perses*, 9, p. 90 : « A monk who serves the priesthood in a church of a town or that of a village, shall put on white garments over his monastic *'eskimā*, in order that monasticism may not become contemptible in the world. » Sur la couleur des habits des premiers moines voir K. KOUKOPOULOS, *Τό χρῶμα τῶν ἱερών ἄμφιων στη λειτουργική μας παράδοση* (Λειτουργικά και Υμνολογικά Παράλληλα 3), Thessalonique 2014, p. 60-74.

2129 *Vie de Maxime et Domèce (boh.)*, p. 268.

2130 Cf. A. BOUD'HORS, « Le 'scapulaire' et la mélote : nouvelles attestations dans les textes coptes ? », dans A. BOUD'HORS, C. LOUIS (éd.), *Études coptes XI. Treizième Journée d'études coptes (Marseille, 7-9 juin 2007)* (Cahiers de la Bibliothèque Copte 17), Paris 2010, p. 65-78, ici p. 67.

2131 *Vie de Maxime et Domèce (boh.)*, p. 297-2988.

Il est évident que les différences entre les deux costumes monastiques sont suffisamment importantes pour qu'elles soient mentionnées deux fois dans le même texte. La *Vie* syriaque ne dit aucun mot sur cet aspect[2132], ce qui nous fait penser à un contexte polémique entre le monastère des « Romains », qui conserve le culte des frères « romains » Maxime et Domèce et celui des « Syriens », situés les deux dans la région de Scété. Concernant les habits en question, les *Vies* coptes utilisent dans ce deuxième passage les mêmes mots, ⲙⲁⲣⲛⲟⲛⲁϩ / ⲙⲁⲩⲣⲭⲛⲁϩ et ϧⲱⲕ / ϩⲱⲕ. Si le dernier terme est évidement la ceinture, le premier est toujours traduit par É. Amélineau avec « tunique avec manches », tandis que H. Munier utilise « manteau »[2133]. Une possible clarification de la terminologie nous est donnée par un apophtegme sur Macaire l'Égyptien, qui a probablement servi de source pour cette *Vie*. L'original grec contient un fragment révélateur :

> *καὶ ἦραν τὰς ζώνας αὐτῶν καὶ τοὺς ἀναλάβους καὶ ἔθηκαν ἑαυτοὺς ὁμοῦ ἐν τῷ ψιαθίῳ ἔμπροσθέν μου.*[2134]

L'*ἀνάλαβος* est traduit par L. Regnault avec « scapulaire » et par J.-C. Guy avec « capuchon ». La version bohaïrique de l'apophtegme utilise le même ⲙⲁⲣⲛⲟⲛⲁϩ, traduit cette fois par É. Amélineau avec « stole »[2135], tandis que la version sahidique est imprécise[2136].

La première description de l'*analavos* égyptien nous est fournie par Évagre dans la lettre à Anatole qui sert de prologue pour son *Traité pratique* :

> *Quant au scapulaire qui, en forme de croix, enlace leurs épaules, il est le symbole de la foi au Christ, qui soutient les doux, bride ce qui les gêne, et leur procure une activité sans entrave.*[2137]

Il faut remarquer que si le texte grec est précis, mais lacunaire, la traduction syriaque ajoute un plus d'explications en ce qui concerne l'*analavos* :

> *Le scapulaire qui est fait d'une mince corde et qui entoure en forme de croix leurs épaules, est le symbole de la foi au Christ, laquelle soutient les doux et écarte les*

2132 *Vie de Maxime et Domèce (syr.)*, p. 752-766.

2133 *Vie de Maxime et Domèce (sah.)*, p. 110, trad. p. 132.

2134 *Apophtegmes Alph.*, Macaire 33, *PG* 65, 273D-277B, trad. p. 183-185 = *Apophtegmes Syst.*, 20, 3, III (SC 498), p. 160-165.

2135 É. AMÉLINEAU, « Apophtegmes sur saint Macaire », dans ID., *Histoire des monastères de la Basse-Égypte* (Annales du Musée Guimet 25), Paris 1894, p. 210.

2136 M. CHAÏNE, *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des « Apophthegmata Patrum »* (Bibliothèque d'études coptes 6), Le Caire 1960, p. 144.

2137 ÉVAGRE, *Traité pratique*, Prologue, 4, p. II, p. 488 : *ὁ δὲ ἀνάλαβος πάλιν ὁ σταυροειδῶς τοῖς ὤμοις αὐτῶν περιπλεκόμενος σύμβολον τῆς εἰς Χριστόν ἐστι πίστεως ἀναλαμβανούσης τοὺς πραεῖς καὶ περιστελλούσης ἀεὶ τὰ κωλύοντα καὶ τὴν ἐργασίαν ἀνεμπόδιστον αὐτοῖς παρεχούσης*, trad. p. 489.

obstacles de leur vie monastique ; ainsi cette corde empêche qu'ils ne soient embarrassés dans le travail des mains.[2138]

Le traducteur prend donc la liberté d'ajouter quelques mots pour rendre le texte grec plus facile à comprendre, fait peut-être normal dans l'absence de cet élément vestimentaire de la garde-robe syriaque. Pour la même raison, n'étant pas habitué avec cet habit, Cassien hésite quand il le décrit comme « de petites écharpes doubles tissées de fil de lin », en le nommant bretelles (s*ubcinctoria*), bandelettes (*redimicula*) et brassières (*rebracchiatoria*)[2139].

Un deuxième texte révélateur à notre sujet est la *Vie* copte de Longin, moine originaire de Lycie. Longin commence d'abord sa vie monastique dans la région natale comme disciple d'abba Lucius. Plus tard, Longin arrive à Alexandrie, au monastère d'Énaton, revêtu d'un ⲕⲟⲗⲟⲃⲓⲟⲛ (*kolobion*) et d'un ⲡⲁⲗⲗⲓⲛ (*pallium*) et portant une ceinture, l'habit traditionnel des moines syriens. Comme il ne portait ni le ⲕⲗⲁϥⲧ (le capuchon monastique), ni l'ⲁⲛⲁⲃⲟⲗⲟⲥ, Longin n'est pas reconnu comme moine et il doit rester plusieurs jours à la porte du monastère jusqu'au moment où l'higoumène accepte son entrée[2140]. Après deux ans de noviciat, il reçoit le capuchon et l'*analavos*, selon la règle vestimentaire de l'Église d'Alexandrie[2141].

Une dernière comparaison intéressante entre les habits égyptiens et syriens nous est offerte par les différentes recensions de l'*Ascéticon* d'Isaïe de Gaza. Selon R. Draguet, la plus ancienne couche rédactionnelle du corpus isaïen (*Ga* et *Sa*, dans sa notation, c'est-à-dire les textes les plus anciens en grec et respectivement en syriaque) appartient au milieu égyptien de la fin du 4e siècle. À cette époque, Isaïe l'Ancien ou le Scétiote réjouissait déjà d'une considération appréciable parmi les moines semi-anachorètes de Scété. À cet Isaïe il faut ajouter Isaïe de Gaza, qui complète à la fin du 5e siècle le corpus ascétique jusqu'à la forme actuelle (*G* et *S*)[2142]. En ce qui nous intéresse, le chapitre 10 nous donne une liste de vêtements monastiques, qui dans la version *Ga4* (*Coislin* 283, 12e siècle) prend la forme suivante :

μὴ ἐπιθυμήσεις τί ποτε τοῦ πλησίον σου ἐὰν ἤδῃς, εἴτε ἱμάτιον εἴτε ἀνάλαβον εἴτε κουκούλλιον εἴτε ζώνην εἴτε οἶον δή ποτ' οὖν ἐλάχιστον, οὐδὲ πληρώσεις τὴν ἐπιθυμίαν σου τοῦτο ποιῆσαι ὅμοιον αὐτῶν.[2143]

2138 *Evagriana Syriaca*. *Textes inédites du British Museum et de la Vaticane*, éd. et trad. J. MUYLDERMANS, Louvain 1952, p. 25, sur la base du *BL Add.* 14578, f. 152ᵛb-153a. Sur les différentes variantes syriaques du traité voir l'analyse de C. GUILLAUMONT dans ÉVAGRE, *Traité pratique*, I, p. 319-334.

2139 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 1, 3-7, p. 42-47.

2140 *Vie de Longin (cop.)*, 14, p. 60.13-15, trad. anglaise p. 16 et n. 56-58. T. Orlandi traduit ⲁⲛⲁⲃⲟⲗⲟⲥ par « mantello », T. Vivian par « scapulaire ».

2141 *Vie de Longin (cop.)*, 18, p. 66.2-5, trad. anglaise p. 18.

2142 R. DRAGUET, « Introduction au problème isaïen », dans ISAÏE DE GAZA, *Ascéticon (syr.)*, CSCO 293, p. 124*-126*.

2143 ISAÏE DE GAZA, *Ascéticon (syr.)*, 10, 22, CSCO 293, p. 131.

La même liste de vêtements, qui contient l'*ἱμάτιον*, l'*ἀνάλαβος*, le *κουκούλλιον* et la *ζώνη*, est présente dans le fragment *Ga7* (*Athènes, Bibliothèque nationale* 499 et 500)[2144]. En revanche, les textes tardifs simplifient cette liste à la façon suivante :

> *μὴ ἐπιθυμήσῃς τινὸς τοῦ πλησίον, θεασάμενος αὐτό, εἴτε ἔνδυμα, εἴτε ζώνην, εἴτε κουκούλιον, καὶ μὴ πληρώσῃς τὴν ἐπιθυμίαν σου, ποιῆσαι σεαυτῷ καθ' ὁμοιότητα αὐτῶν.*[2145]

L'*ἀνάλαβος* est donc laissé de côté et les vêtements mentionnés sont la tunique, la ceinture et la cuculle. Les textes syriaques, à la fois les plus anciens (la version *Sa7*) et les nouveaux (*S*), préfèrent la dernière variante[2146]. Quant à la version arabe tardive, elle présente une liste encore plus réduite[2147]. S'agit-il d'une adaptation de l'ancien texte égyptien aux règles monastiques de la région où le corpus isaïen a été complété ? Compte tenu de la forte influence du monachisme syriaque dans cette région, s'agit-il donc de la coutume des moines syriens qui a imposé le changement ? Nous ne pouvons que le supposer.

L'ἀνάλαβος égyptien

La traduction courante des termes *ἀνάλαβος* et ⲙⲁⲅⲣⲭⲛⲁϩ est celle de « scapulaire »[2148], mais ce dernier terme a créé beaucoup de confusions[2149]. L'*analavos* égyptien présent dans les textes littéraires est un set de cordes qui, enlaçant les épaules, se croisent sur la poitrine ou sur le dos et facilitent ainsi le travail. Sa forme est bien différente du tablier monastique, constamment présent parmi les vestiges archéologiques de l'Égypte, qui est également nommé « scapulaire ». Ce tablier correspondrait au grec *μηλωτή* (mélote) et au copte ⲃⲁⲗⲟⲧ[2150], mais W. Crum et R.-G. Coquin le voient plutôt comme le futur *schèma* monastique (*σχῆμα*, ⲥⲭⲏⲙⲁ)[2151].

2144 *Ibid.*

2145 ISAÏE DE GAZA, *Ascéticon (gr.)*, 3, 2, p. 9. Voir aussi *Évergétinos*, I, 49, 4, p. 701.

2146 ISAÏE DE GAZA, *Ascéticon (syr.)*, 10, 22, CSCO 289, p. 109, trad. CSCO 293, p. 131, *Sa7* : « Si tu vois quelque chose de ton compagnon, ne le convoite pas, ni sa couverture, ni sa tunique, ni sa ceinture, ni son bien, ni rien d'insignifiant (qui soit) de lui, et ne réalise pas ton désir et ne t'(en) fais pas comme eux. » ; *S* : « Ne désire rien de ton prochain quand tu le vois, soit tunique, soit ceinture, soit cuculle, et n'accomplis pas ton désir de t'en faire à leur façon. »

2147 ISAÏE DE GAZA, *Préceptes aux novices (ar.)*, 23, p. 346 : « Ne désire rien des objets de ton voisin : ni vêtement, ni coucoulion (*κουκούλιον*), et ne satisfais pas ton désir de t'en faire de semblables. »

2148 LAMPE, *Lexicon*, 108b ; CRUM, *Coptic Dictionary*, 777b.

2149 Même le sens du latin *scapulare*, qui est à l'origine des termes utilisés dans les langues modernes, n'est pas clarifié, voir H. LECLERCQ, « Scapulaire », *DACL* 15/1, 986 qui voit dans le *palliolum / mafors, maforte* de Jean Cassien la première variante du scapulaire, cf. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 1, 6, p. 46-47 ; 4, 13, p. 136-137.

2150 É. BARAIZE, « Compte rendu des travaux exécutés à Déîr-el-Médinéh », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 13, 1914, p. 19-42, ici p. 35 ; WINLOCK, CRUM, EVELYN WHITE, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I, p. 76 et n. 2 ; CRUM, *Coptic Dictionary*, 38a-b ; G. CASTEL, « Étude d'une momie copte », dans *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron II, 1927-1976* (Bibliothèque d'Études 82), Le Caire 1979, p. 121-143 et pl. X-XVII ; BOUD'HORS, « Le 'scapulaire' et la mélote… », p. 71-73 ; 77. Sur la mèlote voir aussi DU CANGE, *Glossarium græcitatis*, I, 923-924 ; LAMPE, *Lexicon*, p. 868a.

2151 WINLOCK, CRUM, EVELYN WHITE, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I, p. 150-151 ; R.-G. COQUIN, « À propos des vêtements des moines égyptiens », *BSAC* 31, 1992, p. 3-23, ici p. 13-14.

Le costume monastique égyptien des premiers siècles fait encore l'objet de discussions entre les spécialistes[2152] et nous ne voulons trop entrer dans un domaine encore peu clair. Nous nous contentons d'observer que les moines portaient soit le tablier, soit le système de cordons, et que les termes utilisés pour ces éléments vestimentaires étaient parfois confondus. Le mot qui s'impose dans les textes grecs est celui d'*ἀνάλαβος*, car la *μηλωτή* indique en général la pèlerine monastique[2153].

Quant à ce qui nous intéresse, on doit noter l'absence de l'*analavos* égyptien de la garde-robe monastique syriaque aux 4e-6e siècles. L'aspect a déjà été remarqué, malgré le fait que la terminologie syriaque reste parfois imprécise[2154]. Plusieurs textes hagiographiques grecs confirment cette différence. On remarque que selon la *Vie* d'Apollinaria devenue Dorotheos, écrite dans le milieu égyptien, les habits du moine sont le *λεβητονάριον μοναχικόν,* le *κουκούλλιον,* l'*ἀνάλαβος*, le *μαφόριον* et le *ζωνάριον*[2155]. Par ailleurs, dans un espace d'influence syriaque, Pélagie la pénitente est revêtue, après l'abandon du monde, avec une tunique simple et un manteau monastique[2156]. Le *δερμοκούκουλλον* de Daniel le Stylite, porté en avant par Syméon Stylite l'Ancien et reçu par le premier comme une bénédiction[2157], est le seul vêtement mentionné dans sa *Vie*. Il n'était pas un simple capuchon, mais une sorte de pèlerine à capuchon. Une fois, un vent très fort le dépouilla de cette cuculle et le saint resta une nuit entière tête nue, habillé seulement avec sa tunique, au milieu de la tempête[2158]. Plus tard, Daniel raconte lui-même l'épisode en utilisant le mot *ἔνδυμα*, pour son *δερμοκούκουλλον*[2159]. Quant à Syméon

---

2152 Voir K.C. INNEMÉE, *Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East* (Studies in Textile and Costume History 1), Leiden - New York - Köln 1992, p. 91-128 ; COQUIN, « À propos des vêtements des moines égyptiens » ; M. MOSSAKOWSKA, « *Μαφόριον* dans l'habit monastique en Égypte », dans *Aspects de l'artisanat du textile dans le monde méditerranéen (Égypte, Grèce, monde romain)* (Collection de l'Institut d'Archéologie et d'Histoire de l'Antiquité, Université Lumière-Lyon 2 2), Paris 1996, p. 27-37 ; PATRICH, *Sabas…*, p. 210-217 ; S. TORALLAS TOVAR, « The Terminology of Egyptian monastic garments », dans M. GRÜNBART ET ALII (éd.), *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453). Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8-10 September 2001)* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch–Historische Klasse, Denkschriften 356 = Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 11), Vienne 2007, p. 219-224 ; BOUD'HORS, « Le 'scapulaire' et la mélote… ».

2153 DU CANGE, *Glossarium græcitatis*, I, 923-924 ; LAMPE, *Lexicon*, p. 868a.

2154 PH. OPPENHEIM, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche*, Munster, 1932, p. 134-142 ; A. PALMER, *Monk and mason on the Tigris frontier: The early history of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge 1990, p. 84 et n. 66 ; PATRICH, *Sabas…*, p. 217-218 ; INNEMÉE, *Ecclesiastical Dress…*, p. 128-133.

2155 *Vie d'Apollinaria - Dorotheos*, p. 155.

2156 *Vie de Pélagie la pénitente*, 41, I, p. 90 : *ἀποδύεται μὲν ἣν ἐφόρει στολὴν τοῦ βαπτίσματος καὶ ἐνδύεται στιχάριον καὶ βερὶν τρίχινα.*

2157 *Vie de Daniel le Stylite*, 22, p. 23-24, trad. p. 106-107 ; 53, 53, trad. p. 128.

2158 *Ibid.*, 52, p. 50 : *τὸ δερμοκούκουλλον τοῦ ὁσίου ὥσπερ στίππουν ὑγρανθὲν ἐξεδύθη ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἠκοντίσθη εἰς φάραγγά τινα*, trad. p. 126 : « la cuculle de peau du saint homme devint comme de l'étoupe ; bientôt le vent dépouilla le saint de cette loque même, il fit voler ce vêtement de peau jusqu'à une certaine distance dans un ravin. »

2159 *Ibid.*, 53, p. 51 : *τοῦ γὰρ ἀφορήτου χειμῶνος καταλαβόντος καὶ τοῦ ἐνδύματός μου ἀποσπασθέντος ἐκ τῆς τῶν ἀνέμων βίας, πρὸς μίαν ὥραν πάνυ ἐθλίβην*, trad. p. 127 : « Quand cette terrible tempête eut fondu sur moi et que mon manteau m'eut été arraché par la violence des vents, j'ai été d'abord, pendant une heure,

Stylite le Jeune, un siècle plus tard, son capuchon couvrait la tête et une partie de la poitrine, car la *Vie* le décrit portant un *μικρὸν στηθαῖον κουκούλλιον*[2160]. La garde-robe du saint contenait aussi la tunique, *τρίχινον στιχάριον*[2161], nommé aussi *σάκκος*[2162] et le manteau, la *μηλοτή*[2163].

Dans les textes syriaques, une liste complète nous est transmise par Jean d'Éphèse. Il mentionne la tunique (ܟܘܬܝܢܐ, *kuttinā*), le capuchon (ܟܘܣܝܬܐ, *kusitā*), la ceinture, la pèlerine (*m'alyono*) et deux fois le manteau (ܓܠܐ, *gallā*)[2164]. Contrairement à l'opinion du traducteur, nous pensons que cette répétition n'est pas une faute, car le *gallā* est également présent deux fois dans la liste des vêtements reçus pendant la cérémonie de la prise de l'habit dans le plus ancien manuscrit syriaque, *British Library Add.* 14493, datant du 10e ou 11e siècle[2165]. Dans ce rituel, la première apparition du terme indique la vêture d'un habit semblable à notre *ἀνάλαβος*, car il est introduit par la formule : « Que le Seigneur te ceigne avec la vérité de la foi et affermisse tes reins avec le joug de l'Esprit Saint, afin que par son amour il anéantisse toute la douceur et toute la ruse des passions honteuses »[2166]. Nous sommes donc devant une utilisation du *gallā* avec deux sens différents : il peut désigner à la fois un manteau et le système de cordons nommé *analavos*. Le fait ne doit pas surprendre, car le même aspect est plusieurs fois rencontré si on étudie les habits égyptiens[2167]. Néanmoins, il ne faut pas prendre la liste de Jean d'Éphèse comme normative pour le monachisme syriaque, car *BL Add.* 14493 provient du monastère des Syriens de la région de Scété, en Égypte. Il pourrait donc exprimer une influence de la tradition égyptienne.

L'ἐπιρριπτάριον palestinien

L'interaction entre les deux traditions est bien visible en Palestine, où les moines s'adaptent soit à la mode égyptienne, soit à celle syriaque. L'*ἀνάλαβος* est ainsi signalé dans la

---

extrêmement malheureux. » La confusion entre le capuchon et la pèlerine à capuchon caractérise également l'habit des moines égyptiens des premiers siècles, cf. INNEMÉE, *Ecclesiastical Dress…*, p. 117-120.

2160 *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, 77, I, p. 66, trad. II, p. 82.

2161 *Ibid.*, 26, 30, 37 et 77, I, p. 22, 30, 36 et 65, trad. II, p. 30, 37, 45 et 82.

2162 *Ibid.*, 41 et 43, I, p. 40 et 42, trad. II, p. 50 et 51.

2163 *Ibid.*, 41, I, p. 40, trad. II, p. 50.

2164 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints orientaux*, *PO* 82 (17.1), p. 282 : « he is not allowed to clothe himself in the coat, nor to bind on the girdle, nor the cloak, nor the cowl, nor a regular tunic or a regular coat. »

2165 HEIMING, « Der nationalsyrische *Ritus tonsurae…* », p. 144, trad. p. 168-169.

2166 *Ibid.*, p. 144, trad. p. 169 : « Es gürte der Herr deine Seiten mit der Wahrheit des Glaubens, und er fessele deine Lenden mit der Fessel des heiligen Geistes, damit er in deinem Leibe ertöte alle Weichheit und alle Ausgegossenheit schändlicher Leidenschaften. »

2167 INNEMÉE, *Ecclesiastical Dress…*, p. 117-123 ; COQUIN, « À propos des vêtements des moines égyptiens », p. 16.

région de Gaza dans la correspondance de Barsanuphe[2168] et les écrits de Dorothée[2169]. Maxime le Confesseur, qui était probablement lui aussi un palestinien, le mentionnera plus tard parmi les vêtements monastiques[2170]. En revanche, les moines de Gérasime portaient seulement une tunique (*κολόβιον*), une cuculle (*κουκούλλιον*) et une pèlerine (*παλλίον*), mode donc d'influence syriaque qui sera gardé dans le désert de Judé par Euthyme et Sabas[2171]. La *Vie* de Barlaam et Joasaph ignorera également l'*analavos*[2172].

L'élément vestimentaire qui soulève des questions est l'*ἐπιρριπτάριον*. Y. Hirschfeld et J. Patrich le considèrent soit une pèlerine, soit un système de cordes comparable à l'*analavos* égyptien, soit un tablier - « scapulaire »[2173]. Les textes littéraires ne sont pas suffisamment clairs. Selon une historiette concernant Daniel le Scétiote, une moniale qui mimait l'ivresse lui vole pendant le sommeil le bâton et l'*ἐπιρριπτάριν* avant de s'enfuir du monastère[2174]. Selon la *Vie* de Georges de Choziba, dans sa jeunesse le saint est envoyé nu pour apporter de l'eau, en utilisant l'*ἐπιριπτάριον* comme pagne[2175]. Jean Moschos note qu'un certain Georges, higoumène du monastère de Théodose, près de Jérusalem, voit en rêve un moine revêtu d'un *κολόβιον* et un *ἐπιρριπτάριον* de natte, porté sur les épaules[2176]. Chez le même auteur on trouve un anachorète qui vivait près de Rossos, en Cilicie, portant un *στιχάριον* et un *μανδίον*[2177]. Était-il donc cet *ἐπιρριπτάριον* une sorte de pèlerine ? Il nous semble l'hypothèse la plus plausible, car dans la *Vie* d'Étienne le Sabaïte, la tunique, la cuculle et l'*ἐπιρριπτάριον* sont les seuls habits du saint[2178], tandis que les gloses du manuscrit *Coislin 303*, du 10e siècle, le seul manuscrit qui contient le

---

2168 BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, 71.18-19, I/1 (SC 426), p. 344 ; 210.2-3, I/2 (SC 427), p. 656.

2169 DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions*, 1, 17, p. 172-175.

2170 MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, I, 68.19-28, p. 156-157, trad. p. 177.

2171 HIRSCHFELD, *Judean Desert Monasteries…*, p. 91–93 ; PATRICH, *Sabas…*, p. 218-219.

2172 *Vie de Barlaam et Joasaph*, 18.193-198, p. 181.

2173 HIRSCHFELD, *Judean Desert Monasteries…*, p. 91-93 ; PATRICH, *Sabas…*, p. 219-220.

2174 *Vie de Daniel le Scétiote*, 5.94-95, p. 146. B. Dahlman traduit *ἐπιρριπτάριν* par « cowl » et le décrit comme « a (monastic) over-garment covering the shoulders; it could include a hood », p. 147 et 219.

2175 *Vie de Georges de Choziba*, 4, p. 99.9-11 : *ὁ δὲ πεποίηκεν αὐτὸν ἀποδυσάμενον τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ περιζωσάμενον τὸ ἐπιρριπτάριον αὐτοῦ, οὕτως ἀπελθεῖν καὶ ἀγαγεῖν τὸ ὕδωρ*, trad. p. 37.

2176 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 92, *PG* 87/3, 2949C : *φαίνεταί μοι κατὰ τοὺς ὕπνους μοναχός τις πάνυ ἀσκητὴς, φορῶν ἀπὸ σειρᾶς κολόβιον, καὶ μικρὸν εἰς τοὺς ὤμους αὐτοῦ ἐπιῤῥιπτάριον ἀπὸ ψιαθίου*. Ch. Bouchet traduit *ἐπιρριπτάριον* par « petit pardessus », trad. p. 105.

2177 JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 87, *PG* 87/3, 2944D-2945D : *ἐφόρει δὲ στιχάριον τρίχινον, καὶ ἀπὸ σειρᾶς μαντίον*, trad. p. 100.

2178 *Vie d'Étienne le Sabaïte (ar.)*, 14, 1, I, p. 21-22, trad. II, p. 21 : « When he wanted to go out the desert, so as to practice silence and serve God, beseeching him as is fitting, he would not take with himself any clothing or food, except for one short-sleeve garment made of hair, a scapular made of hair, a small sack made of hair in which there was a small Gospel, a light ax for cutting the roots of desert plants and the tips of reeds and the hearts of wild palms, as well as a few beans and a staff on which was an iron cross, a hood made of hair on his head, a great and wide leather belt about his loins, and sandals on his feet » ; *Vie d'Étienne le Sabaïte (gr.)*, 37, p. 545C et p. 548-549, n. f) = *Vie d'Étienne le Sabaïte (ar.)*, 30, 9, I, p. 50, trad. II, p. 47 : « I took off the small scapular which I was wearing ». Si J.C. Lamoreaux traduit *ἐπιρριπτάριον* par « scapulaire », G. GARITTE, « Le début de la vie de S. Etienne le Sabaite retrouvé en Arabe au Sinaï », *AB* 77, 1959, p. 332-369, ici 15, 1, p. 362, prefère utiliser simplement *epirrhiptarium*, tandis que HIRSCHFELD, *Judean Desert Monasteries…*, p. 93 le traduit par « sheepskin cape ».

texte grec de cette *Vie*, l'*ἐπιρριπτάριον* est expliqué par *μικρὸν μαντίον*[2179]. En même temps, selon le plus ancien rituel de la profession monastique qui évoque cet élément vestimentaire, le *Grottaferrata Γ.β.V*, de 1019, d'influence palestinienne, l'*ἐπιριπτάριν* et le *καμιλαύκιν* remplacent le *κουκούλλιον* huit jours après la profession monastique[2180].

Il faut en conséquence penser que l'*ἐπιρριπτάριον* a évolué vers une petite pèlerine à capuchon ou un capuchon rabattu sur les épaules. Cette dernière image correspond bien à l'*ἐπιρριπτάριον* byzantin[2181], qui devient un élément vestimentaire porté à la fois dans le milieu monastique[2182], ecclésiastique et laïc[2183].

Les textes liturgiques

Malgré les interactions diverses et les confusions inhérentes, nous pouvons opiner qu'aux 4e-6e siècles les vêtements égyptiens et syriaques sont différents. La remarque reste valable pour les premières listes données par les rituels liturgiques coptes et syriaques. Les textes coptes, qui remontent au 14e siècle[2184], mentionnent la tunique, le capuchon, la ceinture, le *schèma* (ⲥⲭⲏⲙⲁ) et le manteau[2185]. L'un des manuscrits indique également l'équivalence qui est faite à l'époque entre le ⲙⲁⲣⲛⲟⲛⲁϩ et le ⲥⲭⲏⲙⲁ[2186]. Néanmoins, il reste incertain si le deuxième terme désigne le tablier monastique, le système de cordes autrefois nommé ⲙⲁⲣⲛⲟⲛⲁϩ, l'équivalent de l'*analavos*,

---

2179 Cf. GARITTE, « Le début de la vie de S. Etienne le Sabaite… », p. 362, n. 1.

2180 *Gtf 5*, f. 123v, p. 42.12-13 : *καὶ μετὰ τὸ Ἀμὴν κατ(α)φέρει τὸ κουκούλλιον τῆς κεφαλῆς καὶ φορεῖ αὐτὸν ἐπι(ρ)ριπτάρι(ο)ν καὶ καμιλαύκι(ο)ν.*

2181 Voir DU CANGE, *Glossarium græcitatis*, I, 424 : *vestis quæ humeris inicitur, seu calyptræ species quæ caput et humeros tegit* ; P. BERNARDAKIS, « Les ornements liturgiques chez les Grecs », *EO* 5, 1901-1902, p. 129-139, ici p. 136-137 ; J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris 1905, p. 69 ; R. GUILLAND, « Études sur l'histoire administrative de Byzance : Observations sur le Clètorologe de Philothée », *REB* 20, 1962, p. 156-170, ici p. 162 et n. 61 ; K.D. KALOKOURIS, « Ἐπιῤῥιπτάριον », *ΘΗΕ* 5, 781 ; LAMPE, *Lexicon*, p. 530b.

2182 *Vie de Paul le Jeune*, 46, p. 171.

2183 En 913, le patriarche Nicolas I Mystikos donne à Syméon I de Bulgarie le titre d'empereur en utilisant son *ἐπιριπτάριον* comme une couronne improvisée, cf. LÉON LE GRAMMAIRIEN, *Chronographie*, p. 292.9-10 : *εὐχὴν οὖν ὁ πατριάρχης ποιήσας, ἀντὶ στέμματος τὸ ἑαυτοῦ ἐπιρριπτάριον τῇ ἑαυτοῦ ἐπέθηκεν κεφαλῇ* ; THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, p. 385.20-21 ; JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, Constantin VII, 3, p. 200.25-27 ; GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, II, p. 282.19-21. À la fin du 10e siècle, Léon métropolite de Synades, en Phrygie, le portait également, cf. LÉON DE SYNDADES, *Lettres*, 48, p. 74.10-11. Selon CONSTANTIN PORHYROGÉNÈTE, *Le Livre des Cérémonies*, II, 52, I, p. 723.9-11, le titre de *protospathaire* était attribué aux ecclésiastiques par l'imposition de l'*ἐπιριπτάριον* et non par un simple édit verbal, comme il se pratiquait normalement. Dans CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De Administrando Imperio*, 50, p. 244.238-241, le nom utilisé pour ce vêtement est *ἐπικούτζουλον*.

2184 Voir une liste de ces premiers manuscrits qui contiennent le rituel de la prise de l'habit dans COQUIN, « À propos des vêtements des moines égyptiens », p. 15-16, n. 38-39.

2185 EVETTS, « Le rite copte… », p. 136-137, trad. p. 146 (*Oxford Bodleian Library* 111, AD 1339) ; BURMESTER, *The Egyptian or Coptic Church*, p. 193-196 (*Le Caire, Musée copte*, Lit 4, 14e siècle) ; ID., *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria*, Le Caire 1960, p. 9, trad. p. 55-56 (*Le Caire, Musée copte*, Lit 253, AD 1364).

2186 BURMESTER, *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria*, p. 9, trad. p. 55-56 : « If he does not wear the monastic skhêma, let them first recite over him all the Prayers of the Skhêma, and clothe him with the complete angelic dress : the thorakion, the cowl, the scapular which is the leathern skhêma (ⲧ ⲙⲁⲣⲛⲟⲛⲁϩ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲱⲗⲁⲣ ⲣⲉ), the leathern girdle upon his loins, (and) after (it) the pallium. »

ou les deux. Une influence des offices et des habits byzantins de cette époque n'est pas également exclue.

En revanche, à l'exception du manuscrit *British Library Add*. 14493, déjà cité, les plus anciens manuscrits syriaques qui contiennent le rituel de la profession pour les syro-occidentaux, *Paris syr.* 154, copié en 1001 au monastère de Mar Schaino, à l'ouest de l'Euphrate[2187] et *British Library Add.* 14517, 11e siècle[2188] nous donnent une liste plus courte : la tunique (*kuttinā*), le capuchon (*kusitā*), la ceinture et le manteau (*gallā* ou *gulltā*). L'office inclus par le patriarche d'Antioche Michel I le Syrien (1166-1199) dans son *Pontifical*, gardé dans *Vatican syr.* 51, AD 1172, note les mêmes vêtements (pour le manteau il utilise *gallā*)[2189]. Un discours de Moïse Bar Kepho († 903) sur la tonsure monastique, conservé dans le même manuscrit, indique encore une fois les quatre éléments vestimentaires[2190], tandis que l'évêque syro-occidental Grégoire bar Hébraeus († 1286) nous donne dans son *Nomocanon* une brève description du rituel de la profession monastique en énumérant les mêmes habits[2191]. Quant aux textes liturgiques syro-orientaux, qui remontent au 16e siècle, la liste est toujours la même : tunique (*guppne*), ceinture (*zunara*), capuchon (*cossitha*) et manteau (*apitha*)[2192], fait qui montre une remarquable unité vestimentaire des syriens non-calédoniens, malgré leurs disputes inter-confessionnelles.

L'iconographie

Un regard critique sur l'ancienne iconographie copte et syriaque nous donne peu de certitudes concernant l'*analavos*. Chez les coptes, il n'est représenté ni sous la forme de l'*epitrachélion* monastique, ni sous celle des deux cordons. Dans une fresque du monastère d'Apollo à Baouit, datée des 6e-7e siècles, l'abbé Ménas porte sur la tunique seulement une pèlerine[2193]. Macaire et Apollo sont revêtus des mêmes habits dans une fresque du monastère de Jérémie à Saqqarah, datée de la même période[2194]. En revanche, les moines de la Haute Égypte portaient sur l'épaule gauche une sorte de bandoulière continuée au niveau de la hanche droite

2187 HEIMING, « Der Ordro des heiligen Mönchs… », p. 167.

2188 ID., « Der nationalsyrische *Ritus tonsurae…* », p. 144, trad. p. 168-169 ; AYDIN, *Comparing the Syriac Order of Monastic Profession…*, p. 184-185, trad. p. 160-161.

2189 AYDIN, *Comparing the Syriac Order of Monastic Profession…*, p. 269-270, trad. p. 230 ; RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 106.

2190 AYDIN, *Comparing the Syriac Order of Monastic Profession…*, p. 345, trad. p. 334 ; RAFFIN, *Les rituels orientaux*, p. 106-107

2191 GRÉGOIRE BAR HÉBRAEUS, *Nomocanon*, 7, 10, p. 116, trad. p. 60 : « Deinde illum tondet cruciformiter in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti et induit eum tunica, et spoliat vestimentiseius prioribus infernis, ac lumbos illius cingit, eique imponit cucullum, et pallio circumdat et sandalo cingit pedem eius sinistrum. »

2192 DAOOD, *Vita monastica…*, p. 67-68, trad. p. 155-156.

2193 *Paris, Musée du Louvre*, E. 236, cf. L. BRUBAKER, J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*, Cambridge 2011, fig. 43.

2194 *Le Caire, Musée de l'Art Copte*, 7951, cf. G. GABRA, M. EATON-KRAUSS, *The Treasures of Coptic Art*, Le Caire 2007, fig. 40, p. 65.

par un petit tablier, tandis que les higoumènes ajoutaient une tresse ou une écharpe sur la même épaule gauche. Nous remarquons ces éléments vestimentaires dans les portraits de Schenoute et Besa dans l'église du Monastère Rouge, datés des 6e-8e siècles[2195]. Schenoute est peint encore une fois avec cet habit dans la chapelle funéraire du Monastère Blanc, récemment découverte, décorée aux 6e-7e siècles[2196]. L'icône se réjouit d'une remarquable continuité : une stèle en calcaire du 5e ou 6e siècle, aujourd'hui à Berlin, avec le portrait du même Schenoute[2197], une fresque du 8e siècle de Faras, en Nubie, qui contient l'image de l'ermite Ammonios de Thone (Tuna el-Gebel)[2198] et plusieurs manuscrits coptes des 7e-11e siècles[2199] conservent avec fidélité ce type de représentations. En même temps, dans deux fresques de Basse Égypte des 9e-10e siècles représentant Macaire, l'une du monastère Saint-Macaire (Deir Abu Magar)[2200], l'autre du monastère des Syriens (Deir al-Surian)[2201], le saint ne porte qu'une tunique, une large cape et un capuchon, dans le premier cas pointu, dans le deuxième cas, rabattu sur les épaules. Un manuscrit du 11e siècle contient l'image de l'ascète Paphnute revêtu des mêmes habits[2202].

Quant à l'habit traditionnel syriaque, l'*analavos* est toujours absent. La première représentation d'un moine se trouve à notre connaissance dans l'évangéliaire de Rabulla, datant du 6e siècle. Dans une grande composition, le Christ trônant est entouré par quatre personnages dont un moine revêtu d'une tunique et un manteau et portant un capuchon pointu[2203]. Une image semblable est rencontrée plus tard dans les fresques des 11e-12e siècles du monastère de Moïse l'Éthiopien (Deir Mar Moussa al-Habashi), situé à 90 km nord de Damas. Dans la scène du Dernier Jugement, quatre moines et trois moniales portent cet habit traditionnel syriaque[2204]. La même tenue est rencontrée dans les manuscrits *Berlin Sachau* 304 (13e siècle), la scène de

---

2195 E.S. BOLMAN, « Late Antique Aesthetics, Chromophobia, and the Red Monastery, Sohag, Egypt », *Eastern Christian Art* 3, 2006, p. 1-24, ici p. 7-9 et pl. 1 et 22.

2196 E.S. BOLMAN, S.J. DAVIS, G. PYKE, « Shenoute and a Recently Discovered Tomb Chapel at the White Monastery », *JEChrS* 18/3, 2010, p. 453-462, ici p. 457-458 et pl. 9.

2197 *Berlin, Musée d'Art byzantin*, 4475, cf. BOUD'HORS, « Le 'scapulaire' et la mélote… », p. 75-76.

2198 *Musée national de Varsovie*, 233048, cf. BOUD'HORS, « Le 'scapulaire' et la mélote… », p. 74-75.

2199 *Leiden, Rijmuseum van Oudheden*, insign. 71 (7e-8e siècle), cf. J. LEROY, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés* (Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique 96), Paris 1974, fig. 27/2 et p. 91-92 ; *New York, Pierpont Morgan Libr.* M 604 (9e siècle), cf. LEROY, *Les manuscrits coptes…*, fig. 32 et p. 100-101 ; *Paris copte* 129 (11e siècle), f. 134v, cf. LEROY, *Les manuscrits coptes…*, fig. 108/2 et p. 192 ; BOUD'HORS, « Le 'scapulaire' et la mélote… », p. 76-77.

2200 J. LEROY, *Les peintures des couvents du Quadi Natroun* (Institut français d'archéologie orientale), Le Caire 1982, pl. 77 et 78.

2201 K.C. INNEMÉE, G. OCHAŁA, L. VAN ROMPAY, « A Memorial for Abbot Maqari of Deir al-Surian (Egypt): Wall Paintings and Inscriptions in the Church of the Virgin Discovered in 2014 », dans *Hugoye: Journal of Syriac Stoudies* 18/1, 2015, p. 147-190, ici p. 150-152 et 185, fig. 2.

2202 *New York, Pierpont Morgan Libr.* M 581 (11e siècle), cf. LEROY, *Les manuscrits coptes…*, fig. 37 et p. 190-191.

2203 *Florence, Bibliothèque Laurentienne, Plut.* I, 560, f. 14, cf. J. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient*, I-II (Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique 77), Paris 1964, I, p. 153 ; II, pl. 31/2 ; M. ZIBAWI, *Images chrétiennes du Levant*, Paris 2009, p. 18.

2204 ZIBAWI, *Images chrétiennes du Levant*, p. 99-138, ici p ; 134-135.

l'Invention de la Croix[2205] et *Vatican syr.* 599, un évangéliaire jacobite du 13e siècle, où l'on remarque l'icône de deux moines qui ne portent pas l'*analavos* et de deux évêques[2206]. Une miniature du dernier manuscrit représentant l'Entrée à Jérusalem et l'image semblable trouvée dans *BL Add.* 7170 (13e siècle) suggèrent la présence d'un moine revêtu du même habit parmi les habitants de la ville[2207].

En revanche, il faut également repérer dans l'iconographie syriaque l'influence du modèle byzantin. Dans un évangéliaire copié à Mélitène en 1054, Barsaume de Nisibe (5e siècle) est peint selon J. Leroy comme un « saint grec baptisé syriaque », à cause principalement du tablier - *analavos*, qui est « la pièce la plus étrange de son habillement » et des cordons qui se croisent sur la poitrine[2208]. Une image comparable est gardée dans le psautier *BL Add.* 7154 du 13e siècle, mais cette fois-ci le moine syriaque Matthieu (mar Mattaï, 4e siècle) ne porte pas les cordons[2209]. L'idée d'une influence étrangère dans les représentations de ces moines a récemment été réfutée par A. Palmer, qui avance l'hypothèse de l'existence dans le milieu syriaque de deux catégories de moines avec des habits et des coiffures distinctes[2210]. À notre avis, son hypothèse est insoutenable.

Il est également utile de remarquer que le capuchon des moines et des évêques syriens du premier millénaire est en général pointu. En outre des exemples déjà mentionnés, sur une plaque d'argent du 6e ou 7e siècle provenant de l'église Ma'aret al Nooman, en Syrie, aujourd'hui au musée du Louvre, Syméon le Stylite porte un tel capuchon[2211], tandis que dans un manuscrit du 11e siècle gardé au Patriarcat syro-orthodoxe de Damas, Éphrem le Syrien et Jacques de Saroug sont représentés dans une tenue quasi-monastique avec un capuchon pointu[2212].

L'iconographie copte et syriaque du premier millénaire ne semble donc pas connaître l'*analavos* byzantin. Les bandoulières ou les tresses des moines coptes conduisent plutôt vers le système de cordes décrit dans les sources littéraires. Néanmoins, nous remarquons que dans une

---

2205 *Berlin Sachau* 304, f. 163, cf. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures…*, I, p. 368 ; II, pl. 126/4.

2206 *Vatican syr.* 599, f. 45v, cf. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures…*, I, p. 285-286 ; II, pl. 71/2. Sur ce manuscrit voir G. DE JERPHANION, *Les miniatures du manuscrit syriaque N° 559 de la Bibliothèque Vaticane* (Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi 25), Vatican 1940.

2207 *Vatican syr.* 599, f. 105 ; *BL Add.* 7170, f. 115, cf. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures…*, I, p. 290-291et 306 ; II, pl. 86/1-2.

2208 *Damas, Bibliothèque du Patriarcat syro-orthodoxe*, 12/8, f. 350v, cf. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures…*, I, p. 226 et 231-232 ; II, pl. 52/2 ; ZIBAWI, *Images chrétiennes du Levant*, p. 144 ; 146 ; 148.

2209 *BL Add.* 7154, f. 2v, cf. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures…*, I, p. 259 ; II, pl. 60/2.

2210 PALMER, *Monk and mason on the Tigris frontier…*, p. 85-86.

2211 ZIBAWI, *Images chrétiennes du Levant*, p. 16.

2212 *Damas, Bibliothèque du Patriarcat syro-orthodoxe*, 12/15, f. 10, cf. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures…*, I, p. 237-241 ; II, pl. 61/1 ; ZIBAWI, *Images chrétiennes du Levant*, p. 7. Sur les représentations des moines syriens dans la peinture murale et les manuscrits voir également R. SMINE, « L'art au service de l'hagiographie : la représentation des saints dans la tradition syro-occidentale », dans A. BINGGELI (éd.), *L'hagiographie syriaque* (Études syriaques 9), Paris 2012, p. 247-270.

icône du Sinaï (8e-9e siècles), les saints Chariton et Théodose portent un petit tablier - *analavos* avec la forme que nous cherchons. Ils ont également un capuchon rabattu du même tissu qui couvre les épaules et une partie de la poitrine[2213]. Il s'agit à notre avis de la première représentation de ce type d'*analavos* dans l'espace oriental et nous ne pouvons le voir qu'en correspondance directe avec l'*analavos* byzantin.

Il faut conclure que les traditions égyptienne / copte et syriaque nous indiquent deux modèles distincts d'habit monastique. Les différences se manifestent à partir des 4e-6e siècles soit par le tablier monastique, soit par le système de cordons, soit par les deux. Nous avons peu de données concernant l'évolution ultérieure du costume monastique, mais les textes liturgiques tardifs et l'iconographie indiquent une persistance de cette distinction.

9.3.2. L'habit monastique à Byzance aux 8e-11e siècles

Jusqu'aux 8e-9e siècles, les données sur les habits des moines constantinopolitains sont peu nombreuses et parfois contradictoires, ce qui rend souvent difficile leur interprétation. Une première liste qui nous semble complète est donnée par l'*hypotypôsis* de Stoudios :

> *Chaque frère doit avoir deux vêtements de dessous, deux vêtements de dessus, un vêtement de laine, deux capuchons, un petit scapulaire pour travailler et un autre plus long pour l'église - dont la coutume veut qu'on se serve le samedi soir au lucernaire, le dimanche à l'orthos, et à nouveau le soir au lucernaire, et surtout à la divine liturgie ; de même aux fêtes du Seigneur - et un autre grand scapulaire de laine.*[2214]

Le texte utilise les mots *ὑποκαμίσον* pour le vêtement de dessus, *ἐπανωφόριον* pour la tunique[2215] et *κουκούλλιον* pour le capuchon monastique. L'*épômion* (*ἐπώμιον*) est traduit par V. Desprez avec « scapulaire », terme qui doit être utilisé avec beaucoup de réserve. La liste stoudite est reprise par Athanase l'Athonite avec une seule modification notable, il change l'*épômion* stoudite avec *μανδύας*, gardant le nombre d'exemplaires et la description du vêtement[2216].

2213 *Sinaï B.*37, cf. K. WEITZMANN, *Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons: From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976, *I*, pl. XXVI et XCI et p. 64-65 ; BRUBAKER, HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era…*, fig. 43 et p. 63-64.

2214 *Hypotypôsis de Stoudios* B, 38, *PG* 99, 1721A-B : *χρὴ γινώσκειν ὅτι ἕκαστος τῶν ἀδελφῶν ὀφείλει ἔχειν ὑποκάμισα β΄, ἐπανωφόρια β΄, μαλλωτὸν ἓν, κουκούλια β΄, ἐπώμιον μικρὸν εἰς τὸ διακονεῖν, καὶ ἕτερον τὸ τῆς ἐκκλησίας βαθύτερον, ᾧ νόμος ἐστὶ κεχρῆσθαι Σαββάτῳ ὀψὲ εἰς τὸ λυχνικὸν καὶ τῇ Κυριακῇ εἰς τὸν ὄρθρον, καὶ πάλιν ὀψὲ εἰς τὸ λυχνικὸν, καὶ πρὸ τοῦ γε εἰς τὴν θείαν λειτουργίαν, ὡσαύτως καὶ ἐν ταῖς δεσποτικαῖς ἑορταῖς. καὶ ἕτερον ἐπώμιον μαλωτὸν μέγα*, trad. p. 32-33 ; *Hypotypôsis de Stoudios* A, p. 237, trad. [37], p. 114-115.

2215 Cf. DELOUIS, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople…*, p. 255-256.

2216 *Hypotypôsis de Lavra*, p. 140 : *χρὴ γινώσκειν, ὅτι ὀφείλει ἕκαστος ἀδελφὸς ἔχειν ὑποκάμισα β΄, ἐπανωφόρια β΄, μαλωτὸν ἕν, κουκούλιον, μανδῦα β΄, ἓν μικρὸν τῆς διακονίας καὶ ἕτερον βαθύτερον, ᾧπερ νόμος ἐστὶ κεχρῆσθαι ἐν τῇ ἐκκλησία, βαρυμάνδυ, ὑποδήματα, καλίγια καὶ τὸ ἔγκοιτον αὐτοῦ*, trad. [35], p. 228.

L'*épômion* stoudite et le *mandyas* athonite désignent-ils le même vêtement ou deux variantes semblables du même vêtement ? Étant donné l'effort d'Athanase d'imposer la règle stoudite sur le mont Athos, cette hypothèse reste la plus plausible[2217]. Néanmoins, pour l'instant, nous pouvons seulement remarquer que le capuchon et cet *épômion* / *mandyas* sont selon ces deux *typika* les éléments principaux de la tenue des moines de tradition stoudite. Les mêmes habits sont mentionnés dans un canon attribué à Théodore, qui impose leur utilisation pendant le travail quotidien, le texte utilisant cette fois *μανδύας*, comme dans la règle athonite[2218]. Par ailleurs, les termes utilisés par Théodore pour désigner la garde-robe de ses moines sont plus nombreux. En critiquant dans une catéchèse les frères qui cherchaient des habits fins, neufs et de bonne qualité, il donne une autre liste de vêtements monastiques : l'*ἱμάτιον*, le *χιτών* et le *κεντωνάριον*, appartenant tous à la même famille que la tunique monastique ; le *κουκούλλιον* ; le *μανδύον* ; le *μαφόριον*, une petite pèlerine ; la *ζώνη*, la ceinture[2219]. Dans une autre catéchèse, la liste est un peu différente : l'*ἱμάτιον* ; le *κουκούλλιον* ; le *μανδίον* ; le *λωρίον*, un autre nom pour la ceinture ; l'*ἀνάλαβος*[2220]. Théodore note également plusieurs fois l'*ἐπώμιον*, décrit dans ses variantes petite et grande, pour le printemps et pour l'hiver[2221]. Malgré cette diversité terminologique, on discerne que selon la règle stoudite / athonite, l'habit monastique contient la tunique, le capuchon, la ceinture et le vêtement de dessus, nommé *épômion* ou *mandyas*. L'*analavos*, mentionné une seule fois à côté de la ceinture, semble constituer un élément vestimentaire moins important.

L'*ἐπώμιον* / l'*ἐπωμίς*

La forme exacte de l'*ἐπώμιον* stoudite nous échappe, car les textes littéraires ne donnent qu'une description succincte. La traduction du mot par « scapulaire » nous semble imprécise[2222], car le terme explique également le grec *ἀνάλαβος*. Néanmoins, il faut voir dans l'*ἐπώμιον* et

---

2217 Voir LEROY, « La conversion de Saint Athanase l'athonite… ».

2218 PSEUDO-THÉODORE STOUDITE, *Canons monastiques*, II, 4, *PG* 99, 1749A : *ὁ ἄνευ τοῦ μανδύου αὐτοῦ ἤ τοῦ κουκουλλίου ἐργαζομένος τὴν νοῦν ἐργασίαν, ὡς καταφρονητὴς ἐπιτιμάστθω.*

2219 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses* II, 6, p. 36-37 : *τοῦτο δὲ γίνεται, ἐὰν ἀρχώμεθα τελεῖν τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ ἐκτελεῖν τὰ τῆς ψυχῆς παθήματα, οἷον ἐπιζητοῦντες τοῦτο, ἐκεῖνο, ἱμάτιον καλόν, καὶ τοῦτο αὐτόχροιον ἢ κοκκόβαφον, ἢ πολύκολπον, ὑψηλότατον κουκούλλιον, καὶ τοῦτο καινότατον ἢ βαθηφόρητον, ἢ ψιλοῦφαντον, ἢ πολύσταυρον, ἅτινά εἰσι τῶν νηπιοφρόνον τὰ νεωτερίσματα· πρὸς τούτοις τὸ ἐπιζητεῖν ζώνας μεταξορράφους καὶ εὐγραμμίστους, καλίκια ὁλένδυτα, εὐμάλακτα μανδύα πολύτιμα, βαθύτατα, καλόχροια, περιστέλλειν δὲ τοὺς χιτῶνας…· ἀλλ' οὐχὶ τοιοῦτοι οἱ ὅσιοι καὶ ἅγιοι πατέρες ἡμῶν· αὐτῶν γὰρ εἰσιν τὰ πολύῤῥαφα κεντωνάρια, τὰ εὐτελῆ κουκούλλια, τὰ ἐξ ἀρμένων μαφόρια, τὰ πολυπέζωντα ὑποδήματα*. Voir une traduction partielle du texte dans LEROY, « La réforme studite », p. 168 et DELOUIS, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople…*, p. 263.

2220 THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses* II, 110, p. 811 : *οὔπω διεμάχοντο περὶ ἱματίου καὶ ὑποδήματος καὶ κουκουλλίου τε καὶ μανδίου, γραφείου τε καὶ πινακιδίου, λωρίου τε καὶ ἀναλάβου καὶ τῶν τοιούτων*.

2221 *Ibid.*, 106, p. 780 : *ἔχω γὰρ καὶ κωδιάριον καὶ ἐπώμιον, καὶ οὐκ ἐαρινὸν ἀλλὰ καὶ χειμερινόν, καὶ οὐ μέγα ἀλλὰ καὶ μικρόν, ὑποδήματά τε καὶ καλίγια, καὶ οὐδ' οὕτως ὑποφέρω* ; 33, p. 241 ; 59, p. 421.

2222 Voir DU CANGE, *Glossarium græcitatis*, I, 432 ; LAMPE, *Lexicon*, p. 544a-b. Cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 74 et n. 158 ; DELOUIS, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople…*, p. 258-259.

l'*ἀνάλαβος* deux éléments vestimentaires bien différents, car ils sont plusieurs fois mentionnés ensemble dans plusieurs textes. La *Vie* d'Étienne le Jeune note ainsi que les moines du mont Saint-Auxence portaient le *χιτών*, le *κουκούλλιον*, l'*ἀνάλαβος*, l'*ἐπωμίς τοῦ μοναχικοῦ σχήματος* et le *λῶρος*[2223]. Au 11e siècle, Manuel de Stroumitza nous donne dans son *typikon* pour le monastère de la Théotokos Éléuosa la même liste, précisant que la *περικειμένη ἐπωμίς* est un vêtement qui entoure le corps et confère au moine des ailes symboliques[2224]. La *Vie* de Lazare de Galèsion signale le *χιτών*, le *κουκούλλιον*, l'*ἀνάλαβος* et l'*ἐπωμίς*[2225], même si elle donne également une liste plus courte, sans l'*ἀνάλαβος*, dans le cas d'un moine géorgien arrivé à Constantinople et d'un autre qui avait renoncé à la vie cénobitique pour celle érémitique[2226].

L'ordre dans laquelle les vêtements sont énumérés dans ces textes, surtout dans la *Vie* d'Étienne le Jeune au moment du déshabillement de l'imposteur Georges, suggère que l'*ἐπώμιον* / l'*ἐπωμίς* monastique, distinct par rapport à l'*ἀνάλαβος*, est l'habit de dessus. Si on cherche dans l'iconographie byzantine la représentation de ces deux vêtements, nous sommes tentés d'identifier encore une fois l'*analavos* avec le vêtement serré sur la poitrine et éventuellement sur le dos, qui imite parfois la cuirasse des soldats et qui descend souvent devant comme un *epitrachélion*, tandis que l'*épômion* ne peut être que la pèlerine de dessus qui couvre le corps entier comme le *phélonion* des prêtres. Cette image du moine byzantin devient normative, après une période d'hésitations, aux 10e-11e siècles avec le *Ménologe* de Basile II (*Vatican gr.* 1613)[2227] ou le *Ménologe* impérial gardé à Moscou et Baltimore (*Moscou, Bibliothèque de l'État gr.* 183 ; *Baltimore, Walters* 521)[2228], étant rencontrée avec de petites variations pendant toute l'époque byzantine.

Néanmoins, nous n'avons aucune certitude que l'habit que les moines portent dans l'iconographie s'appelait vraiment *épômion*. Le terme indique en général un habit de dessus, mais une description plus exacte reste difficile à faire. Une historiette concernant l'empereur

---

2223 *Vie d'Étienne le Jeune*, 20, p. 114 : *τὸν δὲ χιτῶνα εἶχε δερμάτινον καὶ μόνον, τὸ τε ἅγιον κουκούλλιον καὶ τὸν σταυροφόρον ἀνάλαβον ὁμοίως καὶ τὴν ἱερὰν ἐπωμίδα τοῦ μοναχικοῦ σχήματος*, trad. p. 207 et n. 137. Voir la même liste dans *Ibid.*, 40, p. 140, trad. p. 236 ; 67, p. 168, trad. p. 267. M.-F. Auzépy traduit l'*ἐπωμίς* par « capuche recouvrant la tête et les épaules » et « capuchon ».

2224 *Typikon de la Théotokos Éléousa*, 9, p. 78.27-29 : *τῇ προθυμίᾳ πρερούμενοι διὰ τῆς περικειμένης ὑμῖν ἱερᾶς ἐπωμίδος ὡς ἐν πτέρυξι πετασθῆτε καὶ εὐσεβοφρόνως καταπαύσητε*, trad. p. 179. A. Bandy traduit par le même mot, « scapular », aussi bien *ἀνάλαβος* qu'*ἐπωμίς*.

2225 *Vie de Lazare de Galèsion*, 35, p. 520 : *τὸν δὲ χιτῶνα εἶχε δερμάτινον καὶ μόνον, το τε ἅγιον κουκούλιον καὶ τὸν σταυροφόρον ἀναλαβον, ὁμοίως καὶ τὴν ἱερὰν ἐπωμίδα*, trad. p. 122 : « He had a single tunic of leather, but he also wore the holy cowl, the stole decorated with crosses, and likewise the sacred scapular. » R.P.H. Greenfield note qu'« *ἐπωμίς* in this context indicates the scapular, a normal part of monastic dress, this consisted of a sleeveless outer garment resting on the shoulders and covering front and back », sur la base d'un commentaire d'A.-M. Talbot, cf. *Vie de Théodora de Thessalonique*, 23, p. 112, trad. anglaise p. 184 et n. 123.

2226 *Vie de Lazare de Galèsion*, 114, p. 542, trad. p. 204 ; 160, p. 556, trad. p. 251.

2227 *MenBasII*, f. 94 (Nicétas de Médikion) ; f. 197 (Grégoire le Décapolite) ; f. 285 (Mélanie la Jeune) ; f. 399 (Auxence).

2228 *MenImpBa*, f. 28 (Paul de Thèbes) ; 70v (Théodose) ; 96 (Jean Calybite) ; 158v (Euthyme).

Théodose Ier et les vêtements monastiques qu'il aurait portés pendant une bataille, texte repris plusieurs fois en différentes variantes, nous aide à comprendre l'évolution du vocabulaire sur cet aspect.

Selon l'une des *Vies* de Cyr et Jean, Théodose demande à l'archevêque d'Alexandrie de lui envoyer le moine Senouphios de Scété, très connu pour ses vertus et pour les miracles qu'il accomplissait. Néanmoins, l'ascète refuse l'invitation et donne à l'empereur le *μαφόριον* qu'il portait sur ses épaules et son bâton. Ainsi équipé, Théodose part pour la bataille, ses ennemies prenant tout de suite la fuite quand ils l'aperçurent[2229]. Dans la version métaphrastique de cette *Vie*, le terme *μαφόριον* est remplacé par *ἐπωμίς*[2230]. Sur la base du même texte, Michel Glykas écrit au 12e siècle que le moine Senouphios aurait envoyé son petit *τριβώνιον* à l'empereur, qui le porte sur la tête, et son bâton[2231].

Par ailleurs, selon Nicéphore Ier de Constantinople, l'empereur aurait reçu le *περιβόλαιον* et le bâton d'un moine égyptien dont le nom n'est pas précisé[2232]. Le texte de Nicéphore est repris par Georges le Moine, qui utilise le même terme, *περιβόλαιον* et donne le nom du moine égyptien, Jean[2233]. Au 11e siècle, Georges Cédrène raconte de nouveau l'épisode, en le plaçant cette fois dans le contexte de la lutte de Théodose contre les usurpateurs Arbogast et Eugène, en 394. Selon ce récit, l'empereur prend le bâton du moine Jean, utilisé comme un sceptre et son *ἐπωμίς*, porté comme un casque[2234]. S'agit-il de Jean de Lykopolis, le grand moine égyptien qui selon plusieurs textes historiques et hagiographiques de l'époque avait le don de prédire les événements futurs, et qui transmet à Théodose que celui-ci sera victorieux dans ses luttes contre les usurpateurs ?[2235] Sozomène, qui nous donne le récit le plus développé de cet épisode, ne précise pas que le moine Jean aurait envoyé à Théodose ses vêtements monastiques.

2229 *Vie de Cyr et Jean*, 14, *PG* 87/3, 3688A-B : *πεμφθέντων τοιγαροῦν τῶν λεχθέντων κοσμεῖται μὲν ὁ θεοστεφὴς Θεοδόσιος περικεφαλείαν σωτηρίας ἐλπίδα τὸ μαφόριον, καὶ τῇ δεξιᾷ χειρὶ τὴν βακτηρίαν δεξάμενος πρὸς τὸν πόλεμον ἐξῆλθεν*. Sur cette *Vie* voir J. GASCOU, « Les origines du culte des saints Cyr et Jean », *AB* 125, p. 241-281, ici p. 249-251.

2230 *Vie de Cyr et Jean par Métaphraste*, 156, *PG* 114, 1248B : *κἀκεῖνος τὴν μὲν ἐπωμίδα τῇ κεφαλῇ περιθέσθω, τὴν βακτηρίαν δὲ τῇ χειρὶ φερέτω*.

2231 MICHEL GLYKAS, *Chronique*, p. 478.12-16 : *ὁ δ' οὐ πείθεται, στέλλει δὲ τῷ βασιλεῖ ῥάβδον καὶ μικρὸν αὐτοῦ τριβώνιον, οἷς δὴ καὶ χρησάμενος ὁ βασιλεὺς ἀντὶ κράνους καὶ δόρατος κατὰ τῶν πολεμίων ὁρμᾷ, καὶ διὰ χειρῶν αὐτοῦ κατατροποῦται αὐτούς*.

2232 NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Antirrheticus*, III, 79, col 521B-C : *τὸ μὲν περιβόλαιον, ἀντὶ κόρυθος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς περιβάληται, τῷ δὲ βάκτρῳ ἀντὶ δόρατος τὴν δεξιὰν καθοπλίζεται*.

2233 GEORGES LE MOINE, *Chronique*, II, p. 590.8-9.

2234 GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, I, p. 568.13-14 : *τὴν ῥάβδον ἀντὶ δόρατος τὴν ἐπωμίδα δὲ ἀντὶ κράνους ὁπλισάμενο*.

2235 *Histoire des moines d'Égypte*, 1, 1, p. 9, trad. p. 10 ; PALLADE, *Histoire lausiaque*, 35, 2, p. 168-169 ; RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, 11, 32, *PL* 21, 558C ; SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 7, 22, 7, IV (SC 516), p. 188-189 ; THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, 5, 25, 2, II (SC 530), p. 444-445. Sur Jean de Lykopolis voir M. SHERIDAN, « John of Lykopolis », dans G. GABRA, H. TAKLA (éd.), *Christianity and Monasticism in Middle Egypt*, Le Caire - New York 2015, p. 123-132 ; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du*

Pour finir, la *Lettre des trois patriarches*, datée de 836 et écrite au milieu constantinopolitain, mentionne le *χιτών*, le *κουκούλλιον* et l'*ἐπωμίς* comme vêtements du moine Donatos envoyés à Théodose Ier en 388, pour les porter dans la bataille contre Maxime[2236].

Les textes font donc une certaine équivalence entre les termes *μαφόριον*, *ἐπωμίς*, *τριβώνιον* et *περιβόλαιον*. Le *maphorion* (*μαφόριον / μοφόριον*) est relativement bien connu dans l'Antiquité tardive, c'est une pèlerine qui couvre les épaules et surtout dans le cas des moniales également la tête, prenant l'aspect d'un châle[2237]. Le *τριβώνιον / τρίβον* était selon Pallade le manteau des philosophes d'Athènes aux 4e-5e siècles[2238]. Basile de Césarée l'adopte également, car selon Grégoire de Nazianze il ne possédait qu'un *χιτώνιον* (tunique) et un *τριβώνιον* (manteau) au moment de sa mort[2239]. La *Vie* d'Irène de Chrysobalanton note d'abord que la sainte portait les deux mêmes vêtements[2240], pour ajouter plus tard dans la liste le *κουκούλιον* et changer le *τριβώνιον* avec l'*ἐπώμιον*[2241]. Dans la même logique, on doit ajouter une catéchèse de Syméon le Nouveau Théologien qui donne comme vêtements du moine le *κουκούλλιον*, l'*ἀνάλαβος*, le *λῶρος* et le *τριβώνιον*[2242]. Quant au *περιβόλαιον*, l'ancien habit des philosophes, il est repris au 4e siècle par les disciples d'Eustathe de Sébaste comme signe de leur ascétisme et par mépris pour l'habit commun, fait qui leurs attire la condamnation ecclésiastique au synode de Gangres[2243]. Au 6e siècle Maxime le Confesseur décrit le *περιβόλαιον / παλλίον*, toujours distinct

---

mouvement monastique dans l'Antiquité. I : Le monachisme latin, I-XII, Paris 1991-2008, III, p. 314 ; 328-341.

2236 *Lettre des trois patriarches*, 10.d, p. 64.9-12 : *ὁ δὲ ὁσιώτατος καὶ θεοφόρος μοναχὸς θεόθεν προγνοὺς τὸ μέλλον, ἀποστέλλει τῷ εὐσεβεῖ βασιλεῖ, τὸν τε τρίχινον χιτῶνα αὐτοῦ καὶ τὴν ἐπωμίδα, καὶ τὸ ἐπὶ τῆς κάρας κουκούλιον, καὶ τὴν βακτηρίαν αὐτοῦ*. Pour l'*ἐπωμίς*, les traducteurs ont choisi « cloak », donc le manteau. Dans PSEUDO-JEAN DAMASCÈNE, *Lettre à Théophile*, 28.b, p. 197.18, un texte remanié de la lettre originelle daté du 9e siècle, *ἐπωμίς*, est changé avec *ἐπώμιον*. Sur la relation entre ces deux textes voir J.A. MUNITIZ, « Wonder-Working Ikons and the Letters to Theophilos », dans L. GARLAND (éd.), *Conformity and non-conformity in Byzantium = BF* 24, 1997 p. 115-124.

2237 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la virginité (gr.)*, 11, *PG* 28, 264B, éd. VON DER GOLTZ, p. 44.24-25, trad. p. 125 ; JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 1, 6, p. 46-47 ; 4, 13, p. 136-137 ; PALLADE, *Histoire lausiaque*, 59, 2, p. 160.13 ; JÉRÔME, *Lettres*, 22, 13, p. 123 ; *Apophtegmes Alph.*, Théodore de Phermé, 18, *PG* 65, 192A-B, trad. p. 110 ; 28, *PG* 65, 193D-196A, trad. p. 112-113 ; *Vie de Mélanie la Jeune*, 31, p. 186-187 ; 69, p. 268-269 ; DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions*, 1, 22.17, p. 180 ; *Vie de Matrone*, 51, p. 812F, trad. p. 63. Sur le *maphorion* voir INNEMÉE, *Ecclesiastical Dress…*, p. 105 ; COQUIN, « À propos des vêtements des moines égyptiens », p. 8-9 ; MOSSAKOWSKA, « *Μαφόριον* dans l'habit monastique en Égypte », p. 27-37.

2238 PALLADE, *Histoire lausiaque*, 37, 6, p. 186.44.

2239 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 43, 61.13-14, SC 384, p. 258.

2240 *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, 6, p. 18.24 : *μηδὲν πλέον ἔχειν τοῦ ἑνὸς χιτωνίου καὶ τριβωνίου*, trad. p. 19 : « Shed id not own more than one frock and one cloak

2241 *Ibid.*, 11, p. 46.4-6 : *ὁ δὲ καθάπερ τισὶ ῥιπίσιν ἀνάψας, ὅλον μὲν τὸ κουκούλιον σὺν τῷ ἐπωμίῳ καὶ τῷ χιτωνίσκῳ λάβρως κατακαίων ἥψατο καὶ τῶν σαρκῶν*, trad. p. 47 : « It burnt up as if fanned, violently inflaming her whole hood along with the scapular and the shift, and began even to lick her flesh. »

2242 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Catéchèses*, 29, III (SC 113), p. 186-189.

2243 *Synode de Gangres, Lettre synodale*, p. 87 ; *Canons*, 12, p. 94.

d'*ἀνάλαβος*, comme un manteau qui enveloppe le corps entier[2244], tandis que Théodore Stoudite le voit plus tard comme l'habit qui caractérise mieux le moine[2245]. La *Vie* de Léontios de Jérusalem identifie encore une fois l'*ἐπωμίς* avec un petit *παλλίον*[2246]. Les textes liturgiques mentionnent souvent le *περιβόλαιον* / *παλλίον* ou le *μανδύας* / *μανδίον* comme le dernier vêtement reçu par le nouveau moine pendant la cérémonie de la prise de l'habit[2247].

Il nous semble clair que les termes *μαφόριον*, *ἐπωμίς*, *τριβώνιον*, *περιβόλαιον*, *παλλίον* et *μανδύας* désignent tous des vêtements appartenant à la même grande famille des habits de dessus. Ils indiquent une sorte de pèlerine monastique de différentes dimensions ou un manteau porté sur les épaules, plus ou moins serré sur le corps, avec ou sans un capuchon attaché. Ces vêtements sont portés à la fois par les hommes et par les femmes. Pour ces dernières, un traité attribué à Athanase d'Alexandrie mentionne un habit qui contenait la tunique, le *μαφόριον*, le *κουκούλιον* et l'*ἐπώμιον*[2248], signe que le *μαφόριον* pouvait couvrir l'*ἐπώμιον* comme un châle. Plus tard, Théodora de Thessalonique portera le jour de son enterrement un *στιχάριον*, un *ἐπωμίς* et un *κουκούλλιον*[2249]. Son *ἐπωμίς* était suffisamment grand pour l'utiliser en cas de nécessité comme un sac[2250], tandis qu'un petit *ἐπωμίς* était donné également aux novices comme gage de leur futur engagement, *ἀρραβών τοῦ μονήρους βίου*[2251.] La *Vie* de Lazare de Galèsion fait aussi mention d'une moniale revêtue de l'*ἐπωμίς*, son principal élément vestimentaire[2252].

Nous pensons qu'il faut voir dans l'*ἐπώμιον* / l'*ἐπωμίς* monastique un vêtement semblable à l'*ἐπωμίς* ecclésiastique ou civile. La Septante identifie le terme avec l'*éphod* du grand prêtre juif, mais sans limiter son usage au sacerdoce[2253]. Il s'agit probablement d'un habit proche de l'ancienne chasuble romaine, un manteau sans manches qui couvrait la poitrine et le dos d'une manière uniforme. L'*ἐπωμίς* de l'Ancien Testament est souvent invoqué dans les textes

---

2244 MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, I, 68, p. 157-158, trad. p. 177-178.

2245 THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, 69.22-24, I, p. 185. Sur le *περιβόλαιον* voir LAMPE, *Lexicon*, 1062a.

2246 *Vie de Léontios de Jérusalem*, 9, p. 42 : *καὶ τὰ ἴσα τῷ παλλίῳ, φημὶ δὴ τῇ μικρᾷ ἐπωμίδι.*

2247 *Bar 336*, 254, p. 226 : *καὶ ἀξίωσον αὐτὸν ἐνδυσάμενον τὸ ἅγιον σχῆμα, τῷ μὲν περιβολαίῳ τῆς δικαιοσύνης ἀντέχεσθει*, trad. p. 371 ; *Csl 213*, f. 184[v], p. 420 ; *Vat 1836*, f. 58[v], p. 35* ; *Sev 474*, f. 165[v], p. 19 ; *Syn 396*, f. 76, p. 51.

2248 PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la virginité (gr.)*, 11, *PG* 28, 264B, éd. VON DER GOLTZ, p. 44.20-45.6, trad. p. 125.

2249 *Vie de Théodora de Thessalonique. Récit sur la translation des reliques*, 7, p. 204, trad. anglaise p. 224.

2250 *Vie de Théodora de Thessalonique*, 23, p. 112 : *ἐνίοτε δὲ καὶ τὴν ἐπωμίδα ἄνω διάρασα, ἐν αὐτῇ τὰ τοιαῦτα ἐβάσταξε*, trad. anglaise p. 184. Voir aussi *Ibid.*, 41, p. 150, trad. anglaise p. 200.

2251 *Vie de Théodora de Thessalonique. Récit sur la translation des reliques*, 14, p. 218.14-16 : *καὶ δὴ μετ' οὐ πολύ ἡ παῖς τῇ τῆς ὁσιας προσαχθεῖσα μονῇ τοὺς ἀρραβόνας τοῦ μονήρους βίου, τουτέστι τὴν ἐπωμίδα, ἠμφιάσατο*, trad. anglaise p. 229-230 : « Shortly thereafter the girl was brought to the convent of the saint, and was clothed in the habit of monastic life, that is, the scapular. »

2252 *Vie de Lazare de Galèsion*, 57, p. 527, trad. p. 145. Sur l'habit monastique des femmes voir J. BALL, « Decoding the Habit of the Byzantine Nun », *Journal of Modern Hellenism* 27-28, 2009-2010, p. 25-52

2253 *Ex* 28, 4-14.

patristiques[2254] qui lui donnent le sens de vêtement sacerdotal par excellence. Selon les *Actes* apocryphes de Philippe, l'apôtre est revêtu d'une telle *ἐπωμίς* de lin fin au cours de ses voyages[2255]. Parmi les premiers moines égyptiens, abba Moïse, le reçoit comme l'habit de la prêtrise[2256]. Signe de leur futur sacerdoce, les jeunes moines Marc et Isaïe de l'Égypte sont également revêtus d'une telle *ἐπωμίς*[2257]. À Byzance, l'habit est porté par les patriarches Nicéphore[2258], Ignace[2259] et Euthyme[2260] de Constantinople. Il est également mentionné par Photius[2261], Ignace le Diacre[2262] ou Anne Comnène[2263].

Plus difficile à décrire nous semble le vêtement civil nommé avec le même terme. Au 10e siècle, le *magistros glorisissimus* portait comme insigne une tunique blanche tissée d'or, une *ἐπωμὶς χρυσόταβλος* et une ceinture en cuir rouge[2264], tandis que pour les eunuques, le titre de *primicier* permettait de revêtir une tunique blanche brodé *σὺν ἐπομίοις*[2265]. On peut imaginer cet habit comme une petite pèlerine décorée ou des simples épaulettes.

Pour conclure, il faut voir dans l'*épômion* un vêtement de dessus porté dans une variété de formes et dimensions dans le monde civil, ecclésiastique et monastique. En ce qui nous intéresse,

---

2254 ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les ariens*, 2, 7.21, p. 184, trad. p. 132, le terme utilisé par A. Rousseau étant « l'épomide » ; ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Douze Gemmes*, *PG* 89, 283B ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, I, 52.3-6, p. 88, qui utilise le pluriel, *ἐπωμίδες*, traduit par J. Daniélou avec « épaulettes ».

2255 *Actes de Philippe*, III, 16.2-3 : *ἦν δὲ φορῶν ἐπενδύτην καὶ ἐπωμίδα ἀπὸ λίνου σχιστοῦ*, trad. : « Il était revêtu d'un manteau et d'une pèlereine de lin fin ». Voir E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Théologie 65) Paris 1966, p. 48-64 ; F. AMSLER, *Acta Philippi Commentarius* (CC-SA 12), Turnhout, 1999, p. 180-181.

2256 *Apophtegmes Alph.*, Moïse 4, *PG* 65, 284A, trad. p. 189 = *Apophtegmes Syst.*, 15, 43, II (SC 474), p. 316-317 : *Ἔλεγον περὶ τοῦ ἀββᾶ Μωϋσέως, ὅτι ἐγένετο αὐτῷ κληρικὸς, καὶ ἐπέθηκαν τὴν ἐπωμίδα*.

2257 T. ORLANDI, A. CAMPAGNANO, *Vite di monaci copti* (Collana di testi patristici 41), Rome 1984, p. 86 : « Dopo che mi levai mi rivesti di un mantello e mi mise addosso un *epomis* e dopo che passai un po' di tempo con l'*epomis* me lo tolse e lo pose sul moi fratello minore e rivesti anche lui con il piviale. Dopo che stette un po' su di lui, lo tolse e lo pose su di me una seconda volta. »

2258 *Vie de Nicéphore de Constantinople*, p. 211.30, trad. p. 134.

2259 *Vie d'Ignace de Constantinople*, 75, p. 106.21-23 : *καὶ τὴν ἱεραρχικὴν οἱ οἰκεῖοι, ὡς ἔθος, ἀμφιεννύντες στολὴν ἐπ'αὐτῇ καὶ σεβασμίαν αὐτῷ ἐπωμίδα τοῦ ἀδελφοθέου σεβασμίως ἐπιβάλλουσιν*.

2260 *Vie d'Euthyme de Constantinople*, 19, p. 121.8 : *μηδὲ αὐτῆς τῆς τῶν μοναχῶν ἐπωμίδος φεισάμενοι*.

2261 PHOTIUS, *Lettres*, 192.12, II, p. 93.

2262 IGNACE LE DIACRE, *Lettres* 18, p. 60 : *στῆθι κατενώπιον Κυρίου, ταῖς μυστικαῖς κοσμούμενος χάρισι, καὶ τὸν ποδήρη τῆς ἀρχιερωσύνης εὐσταλῶς στολισάμενος καὶ τὴν ἐπωμίδα καὶ κίδαριν ἱερῶς περιθέμενος*, trad. p. 61 : « Stand before the Lord, adorned as you are with mystical graces, fittingly clad in the robe of the high priesthood, wearing in holy fashion the ephod and headdress. »

2263 ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, 1, 4, 1, éd. LEIB, I, p. 17 ; éd. REINSCH, KAMBYLIS, I, p. 18 ; *Ibid.*, 1, 12, 6, éd. LEIB, I, p. 41 ; éd. REINSCH, KAMBYLIS, I, p. 44.

2264 CONSTANTIN PORHYROGÉNÈTE, *Le Livre des Cérémonies*, éd. REISKE, II, 52, I, p. 710.21 ; *Traité de Philothée*, p. 95.15.

2265 CONSTANTIN PORHYROGÉNÈTE, *Le Livre des Cérémonies*, éd. REISKE, II, 52, I, 721.22 ; II, p. 858 ; *Traité de Philothée*, p. 127.15. L'*ἐπωμίς* est identifié par J. Reiske avec le « scapulare » latin, tandis que N. Oikonomidès reprend la déscription de R. Guilland qui le désigne « des carrés d'étoffe placés sur les épaules ou de simples épaulettes », cf. R. GUILLAND, « Études de titulature byzantine : les titres auliques réservés aux eunuques (suite). Le primicier », *REB* 14, 1956, p. 122-157, ici p. 125 et n. 6.

l'*épômion* des moines byzantins doit toujours être vu comme étant différent de l'*analavos*. La forme qui nous semble la plus probable est celle d'une pèlerine.

L'habit stoudite / athonite

L'absence de l'*analavos* de l'habit stoudite et athonite ne peux qu'étonner le lecteur de textes monastiques. Faut-il imaginer que l'*analavos* était uni avec la cuculle et donc inutile à le mentionner ? Nous pensons plutôt qu'il s'agit dans cette absence d'une influence du monachisme syriaque, qui ne le mentionne jamais, aspect déjà souligné. Il y a toutes les raisons de croire que les premiers moines constantinopolitains, venus en général de l'Orient syriaque portaient l'habit de cette région. Selon la plus ancienne *Vie* d'Auxence, le saint aurait imposé au 5e siècle aux disciples qui l'entouraient une tunique de poils ou de peau (*στοιχάριον τρίχινον ἢ δερμάτινον*) et un manteau monastique (*μηλωτή*)[2266], tandis que pour les moniales le manteau est appelé *ὠμοφόριον*[2267]. Michel Psellos nomme plus tard cet habit de dessus soit *ἐπωμίς*, soit *τριβώνιον*[2268] et explique que le premier était un vêtement qui couvrait le corps entier, ne laissant rien de visible[2269]. Il faut donc voir dans l'*omophorion* une sorte de pèlerine, qui ne se confond pas avec l'*omophorion* épiscopal[2270]. Aux 5e-6e siècles, Matrone donnait également à ses moniales le *pallion* (*παλλίον*), qui remplaçait ainsi le *maphorion* porté habituellement par les femmes[2271]. Elle ne faisait que continuer la tradition monastique de son maître spirituel Bassianos, moine venu d'Orient[2272].

Adopté à Constantinople, cet habit devient normatif, étant mentionné, comme nous avons déjà vu, dans nombreux textes littéraires. On peut ajouter qu'au 9e siècle, habillé en moine, Euthyme de Sardes se présente devant l'empereur Michel II revêtu d'un *épômis*, un capuchon et portant une ceinture[2273]. Le moine de Paros qui raconte l'histoire de Théoctiste de Lesbos est

---

2266 *Vie d'Auxence* A, 52, *PG* 114, 1421C-D.

2267 *Ibid.*, 62, *PG* 114, 1432A : *μετ' οὐ πολὺ δίδωσιν αὐταῖς σχῆμα ὄντως ἀσκητικὸν τριχίνοις χιτῶσιν αὐτὰς μεταμφιάσας καὶ ὠμοφορίοις μεγάλοις τισὶν*, trad. HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, p. 100 : « After a while he gave them a true ascetical habit (*schêma*) so that – now dressed in hair-tunics and with a kind of great cape. »

2268 *Vie d'Auxence* B, éd. JOANNOU, 29, p. 116.31-32 = éd. FICHER, C.280-281, p. 75 : *ἐπεὶ καὶ ἐπωμίδας καὶ τρίβωνας ἐδίδου πολλάκις πολλοῖς ἐπιβαλλομένος ἀσκεῖν*, trad. Joannou p. 117 : « il distribuait en effet souvent des mantelets et des manteaux à bon nombre de ceux qui avaient embrassé la vie ascétique. »

2269 *Vie d'Auxence* B, éd. JOANNOU, 35, p. 126.14-16 = éd. FICHER, C.551-553, p. 87 : *εἶτα δὴ καὶ ἐπωμίδας ταύταις περιρρεούσας καθίησιν, ἵνα τὸ πᾶν σῶμα ταύταις περιλαμβάνηται καὶ μηδὲν τι γυμνὸν παρεμφαίνηται*, trad. Joannou p. 127 : « sur quoi il leur fit jeter sur les épaules un scapulaire retombant de tous côtés, en sorte que leur corps était entièrement vêtu, ne laissant rien à découvert. »

2270 Voir R. TAFT, « The Case of the Missing Vestment: The Byzantine Omophorion Great and Small », *BBGG* 1, 2004 (3e s.), p. 273-301.

2271 *Vie de Matrone*, 51, p. 812F, trad. p. 63.

2272 DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 127-128.

2273 *Vie d'Euthyme de Sardes*, 11, p. 36, l. 212-216 : *ἐκδιδύσκεται μὲν τὴν ἐπωμίδα παρὰ τῶν τολμηρῶν ἐκείνων καὶ θρασέων, τοῦ καθημένου κελεύσαντος, ἀπαμφιέννυται δὲ καὶ τὸν χιτῶνα μετὰ τοῦ τῆς ἀκακίας προσχήματος καὶ*

décrit portant le même habit[2274]. Le *typikon* de Nikon de la Montagne Noire énumère également comme vêtements monastiques l'*ἱμάτιον*, le *βαρυμανδίον* et le *καμελαύκιν*[2275], ce dernier désignant le capuchon monastique avec une voile attachée.

Nous pensons donc que la liste stoudite / athonite d'habits monastiques exprime une coutume vestimentaire d'influence syriaque bien répandue dans la région de Constantinople jusqu'aux 9e-10e siècles. L'absence de l'*analavos* n'est pas une simple omission, mais un témoin d'une ancienne coutume.

L'ἀνάλαβος byzantin

À côté de la liste stoudite, on remarque qu'un certain nombre de textes littéraires mentionnent l'*analavos* parmi les vêtements monastiques, tandis que les rituels liturgiques et l'iconographie l'attestent presque toujours, avec peu d'exceptions[2276].

Selon Maxime le Confesseur, la garde-robe monastique contient au 7e siècle la tunique (*κολόβιον*), qui couvre le corps entier en laissant les mains libres, la ceinture, l'*analavos*, décoré avec des croix, la cuculle (*κουκούλλιον*) et le manteau (*περιβόλαιον*, nommé aussi *παλλίον*)[2277]. Le commentaire liturgique attribué au patriarche Germain de Constantinople fait de l'*ἀνάλαβος* le signe de la disponibilité du moine pour la lutte spirituelle. Le texte énumère également le *κουκούλλιον*, symbole de la mort pour cette vie, le *μανδίον*, qui rappelle les ailes des anges, et la ceinture[2278]. Nous avons déjà mentionné la présence de l'*analavos* dans une catéchèse de Théodore Stoudite, dans les *Vies* d'Étienne le Jeune et Lazare de Galèsion, dans le *typikon* de la Théotokos Éléousa et dans un texte de Syméon le Nouveau Théologien.

Dans les rituels liturgiques, l'*analavos* est souvent rencontré pendant l'office de la prise du grand habit monastique. Au 8e siècle, le premier texte connu, le manuscrit *Barberini gr.* 336 nous donne une liste complète d'habits :

> *Et rends digne celui-ci qui s'est revêtu du saint habit de rester dans le manteau de la justice, de porter en soi-même la ceinture de la mort de la chair et de la tempérance de*

τῆς ὑποδηλούσης τὴν τῶν παθῶν νέκρωσιν δερματίνης ζώνη. La traduction de J. Guillard pour l'*ἐπωμίς* est « étole ». Le *προσχήμα τῆς ἀκακίας* ne peut envoyer qu'au capuchon monastique.

2274 *Vie de Théoctiste de Lesbos*, 5, p. 226 : *χιτῶνα τρίχινον, ἐπωμίδα καὶ τὸ κεφαλῆς κάλυμμα τῷ χιτῶνι παρόμοια, τὴν ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφῦν*, trad. 8, p. 105 ; « He was wearing a hair shirt, a cape and headcover similar to the shirt, and a leather belt around his waist. »

2275 *Typikon de la Montagne Noire*, 75-76, p. 104-108, trad. p. 406.

2276 Sur l'*ἀνάλαβος* byzantin voir CLUGNET, *Dictionnaire des noms liturgiques*, p. 10 ; LAMPE, *Lexicon*, p. 108b.

2277 MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, I, 68, p. 155-158, trad. p. p. 176-178.

2278 GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *Commentaire liturgique*, 19, p. 68-69.

l'esprit, de se parer avec l'analavos de la croix et de la foi pour détruire toutes les flèches ardents du malin, et de recevoir le casque du salut et l'épée de l'Esprit, qui est le verbe de Dieu.[2279]

Cette liste de provenance palestinienne, confirmée par le rituel arménien des 9e-10e siècles[2280], sera imposée dans tous les rituels du grand habit ultérieurs[2281]. Il faut noter que le symbolisme de l'*analavos* combine souvent deux images : celui de la croix levée et assumée par le moine[2282] et celui du bouclier de la foi, selon l'expression de l'apôtre Paul[2283], avec lequel le moine garde son âme des attaques du malin[2284]. Ce symbolisme est en concordance avec l'iconographie byzantine, car il faut remarquer que l'élément vestimentaire semblable à l'*epitrachélion* ecclésiastique ou à un tablier, nommé jusqu'ici *analavos* byzantin, est souvent accompagné d'un système d'attaches qui le serre sur la poitrine descendant en général au niveau des genoux[2285], semblable à l'*analavos* égyptien. La description de l'*analavos* faite dans le *typikon* d'*Éléousa* et dans certains textes liturgiques garde cette double fonctionnalité[2286]. Cette représentation veut-elle unifier deux anciennes traditions monastiques distinctes en proposant un nouvel *analavos* monastique, l'héritier à la fois du tablier et des cordons qui serraient la tunique ? C'est l'explication la plus plausible que nous pouvons supposer[2287].

Si l'origine palestinienne du manuscrit *Barberini gr.* 336 est suffisamment établie, en ce qui concerne les textes liturgiques ultérieurs il est difficile de connaître toujours leur provenance exacte. Néanmoins, une influence de l'office palestinien dans d'autres régions de langue grecque

---

2279 *Bar 336*, 254, p. 226 : *καὶ ἀξίωσον αὐτὸν ἐνδυσάμενον τὸ ἅγιον σχῆμα, τῷ μὲν περιβολαίῳ τῆς δικαιοσύνης ἀντέχεσθει, τῇ δὲ ζώνῃ τὴν νέκρωσιν τοῦ σώματος καὶ τὴν σωφροσύνην ἐν αὐτῷ περιφέρειν, τῷ δὲ ἀναλάβῳ τῷ σταυρῷ καὶ τῇ πίστει κατακοσμεῖσθαι, καὶ πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι, καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθαι καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος ὅ ἐστιν ῥῆμα Θεοῦ*, trad. p. 371. Voir aussi Annexe 1.

2280 *Ven arm 457*, p. 150-151 ; 156.

2281 Voir *Gtf 7*, f. 161^v^, p. 34.13-14 ; *Csl 213*, f. 185^v^, p. 424 ; *Vat 1836*, f. 58^r-v^, p. 34*-35* ; *Sev 474*, f. 164^v^-165^v^, p. 19 ; *Syn 396*, f. 75^v^-76^v^, p. 51.

2282 *Csl 213*, f. 184^v^, p. 420 : *ὁ ἀδελφὸς ὅδε λαμβάνει τὸν ἀνάλαβον ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. καὶ ἀναλαμβάνει τὸν σταυρὸν ἐπὶ τῶν ὤμων καὶ ἀκολουθεῖ τῷ Δεσπότῃ Χριστῷ* ; *Sev 474*, f. 165, p. 19 ; *Gtf 43*, f. 83, p. 94* : *ὁ ἀδελφὸς … λαμβάνει τὸν ἀνάλαβον εἰς τύπον τῆς σταυρώσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* ; *Syn 396*, f. 75^v^, p. 51.

2283 *Éph* 6, 16 : *ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεται πάντα τὰ βέλη τὰ πεπυρωμένα τοῦ πονηροῦ σβέσαι.*

2284 *Vat 1836*, f. 58^v^, p. 35*.5-6 : *ἀναλαμβάνεται ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ὁ δεῖνα τὸν ἀνάλαβον τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος εἰς θώρακα πίστεως καὶ ἐλπίδος.*

2285 Voir *MenBasII*, f. 94 (Nicétas de Médikion) ; f. 310 (Théodose) ; f. 399 (Auxence) ; *MenImpBa*, f. 28 (Paul de Thèbes) ; 70^v^ (Théodose). Sur ce système d'attaches dans l'iconographie byzantine voir TOMEKOVIĆ, *Les saints ermites et moines…*, p. 85-88.

2286 *Typikon de la Théotokos Éléousa*, 9, p. 78.12-15 : *καὶ τὰ μέλη ὑμῶν διὰ τοῦ σταυροτύπου ἀναλάβου σταυρώσαντες καὶ ὡς ὅπλον τοῦτο κατέχοντες ἄμαχον τὰς προσβολὰς ἀποκρούετε τοῦ ἀντικειμένου*, trad. p. 179 ; *Gtf 7*, f. 161^v^, p. 33*.5-7 : *τὸν δὲ ἀνάλαβον ὥστε διαπαντὸς ἐν τῷ σώματι περιφέρειν τὸν τύπον τοῦ ζωηφόρου σου σταυροῦ πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν πολιτείας.*

2287 Cf. P. DE MEESTER, « Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient », *EL* 47, 1993, p. 456-458, ici p. 458 ; TOMEKOVIĆ, *Les saints ermites et moines…*, p. 121.

est tout à fait envisageable. Par ailleurs, nous avons déjà remarqué que le rituel de la prise du *πρόσχημα*, l'office constantinopolitain en use aux 8e-10e siècles, mentionne comme habits du nouveau moine seulement le capuchon et l'*épômis*.

Dans ce contexte, il faut voir dans l'*analavos* un élément spécifique de l'habit monastique palestinien. Il semble peu connu à Constantinople aux 8e-10e siècles. L'absence de l'*analavos* de l'usage constantinopolitain est également visible dans les *typika* monastiques des 11e-15e siècles. Avec une seule exception déjà mentionnée, les nombreuses règles monastiques byzantines ne mentionnent pas l'*analavos* parmi les habits. En revanche, ils font souvent référence au tablier, le *περιστήθιον*. Le *typikon* du monastère de la Théotokos Évergétis le mentionne après les vêtements communs à côté du *μανδύον*[2288]. Ses dispositions seront reprises par plusieurs *typika* postérieurs[2289]. Le *typikon* du monastère de la Théotokos Kosmosôteira précise que deux exemplaires nouveaux, l'un pour l'hiver, l'autre pour l'été, étaient disponibles chaque trois ans[2290]. La règle du monastère du Christ Pantocrator et le *typikon* de Machairas changent *περιστήθιον* avec *ἐπιστήθιον*, le premier texte précisant que les moines recevaient des vêtements nouveaux chaque deux ans[2291]. Ce *περιστήθιον / ἐπιστήθιον* est vu en général comme un simple gilet adapté au costume du moine, mais sa présence constante dans les *typika* l'impose comme un élément de base de l'habit monastique. Pourrait-on l'assimiler avec l'*analavos* - tablier qui couvre à la fois la poitrine et le dos d'Étienne le Jeune ou de Cyr dans le Ménologe de Basile II[2292] ? Est-il donc ce *περιστήθιον* le nom constantinopolitain de l'*analavos* - tablier palestinien adopté après le 10e siècle à Byzance ? Un indice dans ce sens est la présence d'un *θωρακίον* porté par les moines de Gaza au 6e siècle, pendant l'hiver[2293], mais la correspondance entre les deux termes reste incertaine.

Sans pouvoir donc répondre d'une manière catégorique à ces questions, nous pensons néanmoins qu'aux 8e-10e siècles l'*analavos* palestinien s'est progressivement imposé à Byzance. Ainsi s'explique la présence de l'*analavos* dans les textes littéraires : Maxime le Confesseur

---

2288 *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 25, l. 933-934, p. 67-69.

2289 *Typikon de Phobéros* 44, p. 58, trad. 924 ; *Typikon d'Areia*, [T] 4, p. 247, trad. p. 966 ; *Typikon du Mont Saint-Auxence*, 7, p. 782, trad. p. 1224 ; *Typikon de Lips*, 36, p. 126, trad. p. 1276 ; *Typikon de Saint-Démétrios–Kellibara II*, 8, p. 47, trad. 1510 ; *Typikon de la Théotokos de la Sure-Espérance*, 99, p. 73, trad. p. 1551. Le *περιστήθιον* est aussi mentionné dans le testament de Maxime Planitès (1255), moine au monastère de la *Théotokos Lembiotissa*, près de Smyrne, cf. MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, IV, no 23, p. 74.

2290 *Typikon de la Théotokos Kosmosôteira*, 52, p. 45, trad. p. 822 ; 62, p. 49, trad. p. 826.

2291 *Typikon du Christ Pantocrator*, [22], p. 64-65 ; *Typikon de Machairas*, 102, p. 45.34, trad. p. 1152. L'*ἐπιστήθιον* est cité dans l'inventaire du monastère de Michel Attaliate, cf. *Diataxis de Michel Attaliate*, 1796, p. 130.

2292 *MenBasII*, f. 228 ; 360.

2293 BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, 326, II/1 (SC 450), p. 322-325. L. Regnault traduit le terme par *pèlerine*, tandis que B. Bitton-Ashkelony et A. Kofsky utilisent *mantle*, cf. BITTON-ASHKELONY, KOFSKY, *The monastic school of Gaza*, p. 190.

exprime la tradition palestinienne à laquelle il appartenait probablement ; Étienne le Diacre, l'auteur de la *Vie* d'Étienne le Jeune, donne au début du 9e siècle à son œuvre une « couleur palestinienne », selon l'expression de M.-F. Auzépy[2294] ; Lazare de Galèsion impose à ses moines la tradition du monastère Saint-Sabas où il avait reçu le grand habit ; le texte de Germain de Constantinople, le *typikon* de la Théotokos Éléousa ou la catéchèse de Syméon le Nouveau Théologien peuvent tous indiquer la même influence croissante de la tradition palestinienne et particulièrement de l'habit palestinien à Constantinople.

En ce qui concerne l'iconographie, jusqu'à la fin du 10e siècle les données sur l'*analavos* sont peu claires pour en tirer une conclusion à notre sujet[2295]. On peut supposer qu'une partie des sources qui le représentent ont une provenance palestinienne ou sinaïtique. On pense d'abord à l'icône de Chariton et Théodose, déjà mentionnée, qui témoigne la présence de l'*analavos* - tablier dans l'iconographie sinaïtique des 8e-9e siècles. Dans plusieurs autres icônes du Sinaï des 9e-10e siècles, Théodose, Zosime, Paul de Thèbes ou Antoine portent le même habit[2296]. Un manuscrit sinaïtique du 10e siècle contient une image de Jean Climax également représenté avec un *analavos*, cette fois uni avec le capuchon[2297]. Ce type de tenue sera repris dans les manuscrits postérieurs à peinture de l'Échelle sainte, pour lesquels un certain lien avec les moines sinaïtiques peut être envisagé[2298]. On peut oppiner avec K. Weitzmann que le manuscrit *Paris gr.* 923, une copie du 9e siècle des *Sacra Parallela* de Jean Damascène, appartient aussi à la tradition palestinienne. On y remarque plusieurs moines peints avec l'*analavos* à capuchon[2299].

Néanmoins, aux 9e-10e siècles l'*analavos* n'est plus la marque de l'iconographie palestinienne ou sinaïtique. Dans le Psautier Chludov du 9e siècle, issu du milieu constantinopolitain, on remarque trois fois cet élément vestimentaire : chez un moine vu comme

---

2294 AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin*, p. 168 ; 180-181 ; 185.

2295 Cf. TOMEKOVIĆ, *Les saints ermites et moines…*, p. 83-86.

2296 *Sinaï B.*38, cf. WEITZMANN, *Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons, I…*, pl. XCII et p. 65-66 ; *Sinaï B.*52, cf. WEITZMANN, *Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons, I…*, pl. XXXIII, CVIII et p. 83-85 ; *Sinaï B.58*, cf. WEITZMANN, *Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons, I…*, pl. XXXVI et p. 94-98 ; R.S. NELSON, C.M. COLLINS, *Icons from Sinaii*, Los Angeles 2006, 6, p. 134-135.

2297 *Sinaï gr.* 417 (10e siècle), f. 13, cf. J.R. MARTIN, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus* (SMI 5), Princeton 1954, fig. 1 et p. 19-20.

2298 *Princeton, Univ. Lib. Garrett* 16 (11e siècle), cf. MARTIN, *The Illustration of the Heavenly Ladder…*, fig. 29-66 et p. 175-177 ; *Vat. gr.* 394 (11e siècle), cf. MARTIN, *The Illustration of the Heavenly Ladder…*, fig. 67-132 et p. 177-181 ; *Sinaï gr.* 418 (12e siècle), f. 13, cf. MARTIN, *The Illustration of the Heavenly Ladder…*, fig. 174-216 et p. 187-189 ; NELSON, COLLINS, *Icons from Sinai*, 33, p. 203-205.

2299 Voir les images de Jean Damascène (f. 99, 197, 208), Jean Climaque (f. 146), Maxime le Confesseur (f. 146) et Nil d'Ancyre (f. 156v, 238, 297v), cf. K. WEITZMANN, *The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisianus graecus 923* (SMI 8), Princeton 1979, p. II ; CLIII ; CLVI ; CLVII-CLVIII ; A. GRABAR, *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IXe-XIe siècles)* (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques 8), Paris 1972, fig. 21 ; 24 et p. 21-24. Le manuscrit provient soit de la Palestine, cf. WEITZMANN, *The Miniatures of the Sacra Parallela…*, p. 20-3, soit d'Italie, cf. GRABAR, *Les manuscrits grecs enluminés…*, p. 21-24 et 87-88, soit de Constantinople, cf. L. BRUBAKER, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus* (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology 6), Cambridge 1999, p. 25 et 112-13.

un nouveau martyr, qui exemplifie le verset « Est-il un homme qui craigne le Seigneur ? Dieu lui montre le chemin qu'il doit prendre »[2300] ; chez un autre dans un groupe de moines choisis pour illustrer le verset « Le Seigneur entend ceux qui l'appellent, de toutes leurs angoisses, il les délivre »[2301] ; chez un troisième qui reçoit l'aumône des mains d'un homme riche[2302]. Dans *Paris gr.* 510, manuscrit copié à Constantinople à la fin du 9e siècle, le moine qui accompagne Athanase d'Alexandrie dans le navire porte un capuchon uni avec un *analavos* de même culeur[2303]. À l'intérieur du manuscrit *Sinaï gr.* 204, datant de la fin du 10e siècle, de provenance constantinopolitaine, on remarque Pierre de Monobata portant l'*analavos* et les cordons[2304]. Dans la même période, les ménologes impériaux témoignent l'imposition d'une manière définitive de l'*analavos* comme élément de base de l'iconographie byzantine.

Les régions périphériques de l'Empire ne sont en dehors de cette tradition non plus. En Cappadoce, dans les fresques des églises de Çavuşin et Gülü Dere datées du 10e siècle, les moines portent déjà cet *analavos*[2305]. En Italie, Zosime est peint au 9e siècle avec l'*analavos* au Temple de la Fortune Virile à Rome[2306], tandis qu'un manuscrit du 9e siècle de provenance italienne, aujourd'hui à Milan, contenant les discours de Grégoire le Théologien, nous montre dans une miniature le même *analavos* monastique uni avec le capuchon[2307].

L'absence des représentations des moines et de l'*analavos* monastique à Byzance avant le 9e siècle nous empêche de formuler des conclusions catégoriques. Néanmoins, notre hypothèse est que l'*analavos* palestinien s'est imposé dans l'iconographie byzantine d'une manière semblable au processus de « conversion » des monastères byzantins au rituel du grand habit palestinien. Arrivés à Byzance, les moines palestiniens n'ont pas imposé seulement leurs rituels, mais également leur habit. Pour cette raison, on remarque parfois dans le même manuscrit deux représentations différentes des moines. Dans le Psautier Chludov, si l'homme riche donne l'aumône à un moine qui porte un *analavos*, la Charité représentée comme un arbre fait le même

2300 *Ps* 24, 12 ; *PsChludov*, f. 22v.
2301 *Ps* 33, 21 ; *PsChludov*, f. 30v.
2302 *PsChludov*, f. 116. Sur les représentations des moines dans le Psautier Chludov voir N. MALICKIJ, « Le psautier byzantin à illustrations marginales du type Chludov est-il de provenance monastique ? », dans *L'art byzantin chez les Slaves*, I-II, Paris 1930-1932, II/2, p. 235-243, ici p. 238 ; K.A. CORRIGAN, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge 1992, p. 128.
2303 *Paris gr.* 510, f. 367v, cf. H. OMONT, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs*, Paris 1929, pl. LII et p. 28 ; BRUBAKER, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium…*, fig. 38 et p. 225-226. Pour la provenance du manuscrit voir BRUBAKER, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium…*, p. 5-7.
2304 *Sinaï gr.* 204 (10e siècle), f. 3, cf. NELSON, COLLINS, *Icons from Sinai*, 7, p. 136-139.
2305 TOMEKOVIĆ, *Les saints ermites et moines…*, fig. 30, p. 354 ; fig. 59, p. 366.
2306 Cf. TOMEKOVIĆ, *Les saints ermites et moines…*, p. 84.
2307 *Milan, Bibliothèque Ambrosienne*, E49/50 inf., p. 119, cf. GRABAR, *Les manuscrits grecs enluminés…*, fig. 13 et p. 20-21.

geste vers un moine revêtu à l'ancienne mode constantinopolitaine, sans *analavos*[2308]. Même si presque tous les moines portent l'*analavos* dans le *Ménologe* de Basile II, Antoine et Euthyme ne le portent pas[2309]. Ce choix sera souvent gardé dans l'iconographie byzantine ultérieure[2310]. En Géorgie, à Udabno, une fresque du début du 11e siècle représente David Gareja revêtu d'un *analavos*, tandis qu'à côté de lui son disciple Lucien ne le porte pas[2311].

En guise de conclusion : Deux habits monastiques en concurrence

L'étude comparative des sources littéraires, liturgiques et iconographiques nous oblige à penser à deux habits monastiques en compétition aux 8e-10e siècles. Le premier est le costume stoudite, sans *analavos*, le deuxième est l'habit palestinien ou sinaïtique, qui avait adopté à une époque incertaine l'ancien *analavos* égyptien, à la fois sous la forme du tablier et du système d'attaches. Arrivé à Byzance à partir des 7e-8e siècles, le modèle palestinien s'impose petit à petit dans la capitale et dans certains centres monastiques. Vers le 11e siècle, il semble devenir normatif à la fois dans les textes liturgiques et dans l'iconographie.

Le passage de l'habit constantinopolitain à celui palestinien est observable dans les *Vies* des saints Euthyme le Jeune, Athanase l'Athonite ou Lazare de Galèsion, comme nous avons déjà montré dans la première partie de notre étude. Nous pensons que la différence principale entre les deux habits était l'*analavos*, admettant également que d'autres éléments vestimentaires pouvaient avoir des formes ou des utilisations distinctes. L'*analavos* deviendra ainsi le signe distinctif du grand habit monastique. Il sera plus tard nommé avec le terme de *σχῆμα*.

Concernant l'évolution ultérieure de l'habit monastique, on constate après le 11e siècle l'existence des mêmes vêtements, mais souvent avec des noms changés, ce qui provoque parfois des confusions. Grégoire le Sinaïtique au 14e siècle sépare le *κουκούλλιον* du *καμελαύκιον*, identifie le *μανδίον* avec le *μαφόριον*, mais le voit différent du *παλλίον* et utilise pour l'*analavos* le terme *σχῆμα* et pour les cordons, *σταυρὸς*[2312]. Au 15e siècle, Syméon de Thessalonique garde la différence entre le *παλλίον τοῦ μεγάλου σχῆματος* et le *μανδύας*, tandis que la description faite à l'*analavos* conduit plutôt aux cordons qui se croisent en forme de croix sur la poitrine et sur

2308 *PsChludov*, f. 35 ; A. CUTLER, J.-M. SPIESER, *Byzance médiévale (700-1204)*, Paris 1996, p. 51 ; CORRIGAN, *Visual Polemics…*, fig. 40, p. 253 et p. 29. L'image du moine qui reçoit l'aumône est également présente dans le Psautier de Théodore, *BL Add.* 19352 (11e siècle), f. 43v ; 153v.

2309 *MenBasII*, f. 327 ; 354.

2310 TOMEKOVIĆ, *Les saints ermites et moines…*, fig. 11, p. 344 ; fig. 14, p. 346 ; fig. 87, p. 381.

2311 M. BULIA, *Davitgaregi Monasteries*: *Laura Udabno*, Tbilisi 2008, p. 75. Voir aussi S. TOMEKOVIĆ, « Les particularités du cycle paint de la vie de David Gareǯeli (IXe/Xe siècle – début du XIIIe siècle) », *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes* 2, 1986, p. 113-134.

2312 GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *Sur les quatre hiérarchies*, 8.8-10, p. 10 ; 9.8-11, p. 12.

le dos[2313]. Un rituel du petit habit des 15e-16e siècles identifie l'*ἀνάλαβος* avec le *σταυρὸς* et le *παλλίον* avec le *παραμανδύον*[2314]. L'*analavos* du grand habit transformé dans ce *σταυρὸς* sera revêtu par les moines du petit habit sur le dos, avant la tunique. Nommé également plus tard *παραμανδύας*, cet habit caractérisera ce degré monastique, les frères qui le porteront étant appelés *stavrophores*.

Conclusion de la troisième partie

L'intégration progressive du candidat dans le sein de la communauté passe donc par différents moments et périodes spécifiques, qui marquent chacun à sa manière l'évolution du futur moine. La profession monastique joue certainement le rôle principal, mais toutes les autres coutumes et procédures appliquées au candidat contribuent à sa réussite.

On remarque, encore une fois, une grande diversité de rituels. La prolifération des offices, coutumes ou termes utilisés s'explique d'abord par la diversité et l'autonomie régionale, en ensuite par l'utilisation différente de ces traditions dans les centres monastiques byzantins. Une certaine liberté de choix est ainsi sous-entendue, une liberté qui exprime très bien l'esprit monastique de cette époque. On pense qu'une comparaison avec d'autres pratiques et rituels liturgiques byzantins conduira à la même constatation.

Concernant le rituel de la profession monastique, l'apport des traditions palestinienne et constantinopolitaine est fondamental. Nous pensons qu'il est impossible d'expliquer l'évolution globale de l'office sans faire une distinction entre les deux coutumes locales. L'affirmation est également valable pour la tonsure monastique, pour l'habit monastique ou pour l'office du *rasophorat*, dont les évolutions historiques sont tout à fait différentes dans les deux grands centres liturgiques de langue grecque.

Par ailleurs, on constate toujours un certain respect pour la tradition. L'appel aux anciens est souvent rencontré et les changements ne sont pas faits d'une manière radicale, totale. Ils sont plutôt cachés. Il n'y a pas en Orient un auteur qui explique par exemple la pratique de la tonsure dans le milieu monastique, mais la coutume s'impose progressivement à partir du 6e siècle. Il n'y a pas une déscription exacte de l'habit monastique des 8e-10e siècles, même si les différences entre les centres monastiques de l'époque commencent à se manifester d'une manière claire. On trouve difficilement des positions claires concernant la distinction « petit » habit – « grand »

[2313] SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Sur la pénitence*, 273, *PG* 155, 497B-500B.
[2314] *Jér 367*, p. 935. Sur le *παραμανδύον / παραμανδύας* voir CLUGNET, *Dictionnaire des noms liturgiques*, p. 116.

habit. Les différences sont facilement acceptées et une dispute comparable à celle entre les clunisiens et les cisterciens sur la couleur de l'habit n'est pas envisageable pour l'Orient.

S'agit-il d'une passivité spirituelle ou intellectuelle, d'un manque d'intérêt pour l'évolution de la pratique et de la théologie monastique ? Ou d'une sagesse exprimée par l'accord entre les contraires et par le respect mutuel entre les coutumes différentes ? La réponse n'est pas simple. En effet, la simplicité est probablement la dernière vertu à laquelle nous arrivons à accéder.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Remarques générales

Notre thèse, intitulée *Devenir moine à Byzance*, est une étude multidisciplinaire des coutumes sociales et religieuses utilisées à Byzance lorsqu'une personne se décidait elle-même ou était plus ou moins obligée d'entrer dans la vie monastique. Sans avoir l'ambition de se constituer dans une histoire complète des pratiques sociales ou du rituel de la profession monastique, notre approche a visé certains de ses aspects peu étudiés ou peu compris. Elle donne plusieurs explications nouvelles et propose une vision globale sur l'évolution des pratiques monastiques. Par ailleurs, la recherche est loin d'être accomplie et nous espérons qu'elle sera continuée et complétée d'une manière encore plus approfondie.

Un premier aspect analysé dans notre thèse concerne les coutumes appliquées aux postulants dès leur arrivée au monastère. L'évolution de ces pratiques et de la terminologie utilisée à cette occasion constituent le sujet principal de la première partie.

L'étude des pratiques monastiques et liturgiques byzantines conduit à l'idée simple, mais souvent oubliée, qu'il y a toujours dans l'histoire une diversité de coutumes locales qui se soumettent avec difficulté à une règle unique. L'observation est évidente lorsque l'on étudie par exemple les traditions monastiques de l'Égypte et de la Syrie des 4e-7e siècles, et elle reste valable pour les communautés monastiques byzantines ultérieures. Un monastère cénobitique et une laure témoignent toujours des coutumes distinctes, à cause de leurs visions différentes sur l'organisation et le but de la vie monastique. Un monastère sous patronage aristocratique impose souvent des avantages sociaux pour une partie des moines, qui ne se retrouvent pas toujours dans les couvents sous le contrôle épiscopal ou fondés par des ascètes. En ce contexte, notre thèse a cherché plutôt à souligner les différences entre les communautés monastiques locales, qu'à découvrir leur tradition commune.

Un bon exemple en ce sens est donné par le rituel monastique des premiers siècles chrétiens, basé à la fois sur les pratiques des vierges, des veuves et des ascètes urbains et sur les nouvelles coutumes imposées par les moines retirés hors des villes. Ce rituel n'est pas le même pour les femmes et pour les hommes. Tandis que les femmes pratiquaient souvent la tonsure au moment de la profession monastique, les hommes l'avait parfois imposé au moment de l'entrée. Cette différence concernant le moment de la tonsure constitue la source des deux principales coutumes monastiques rencontrées à l'époque protobyzantine : soit tonsure et habit monastique simple, suivis par noviciat et plus tard par vêture monastique, soit habit monastique simple sans tonsure, noviciat, et enfin tonsure et vêture monastique. Ces deux trajets sont les plus fréquentes dans l'évolution du postulant. À partir du 6e siècle, ces deux formules semblent prendre de plus en plus un caractère régional, car le premier procédé est souvent rencontré à Jérusalem, tandis que le deuxième est plus répandu à Constantinople. Pour l'espace palestinien / sinaïtique / égyptien, plusieurs sources témoignent à ce sujet : un récit de l'évêque monophysite Jean d'Éphèse, la *Vie* de Syméon d'Édesse, un texte daté probablement des 7e-8e siècles ajouté à la collection de Jean Moschos, la *Vie* bohaïrique de Jean Kolobos, la version arabe de la *Vie* de Pacôme ou la *Vie* d'Étienne le Sabaïte. En revanche, à Constantinople, les moines utilisaient le rituel décrit par le Pseudo-Denys l'Aréopagite. La législation de Justinien, la *Vie* d'Étienne le Jeune ou la règle stoudite le confirment plusieurs fois. Le « conte de deux cités », évoqué dans un autre contexte par R. Taft, s'applique parfaitement dans notre cas. Ce dialogue entre deux traditions monastiques suffisamment différentes constitue à notre avis la seule clé d'interprétation consistante des données dont nous disposons.

À la fin du 8e siècle les différences deviennent si importantes qu'un conflit entre les deux traditions est déjà mentionné : l'habit monastique des novices donné en Palestine au moment de la tonsure, nommé *μικρὸν σχῆμα* et *πρῶτον σχῆμα* dans le manuscrit *Barberin*i *gr. 336*, attire la critique de Théodore Stoudite, car à Constantinople, la vêture des débutants ne jouait pas un rôle important. La recommandation de Théodore s'explique ainsi par le désir de garder la tradition locale à l'arrivée dans la capitale d'une nouvelle coutume monastique, dans le contexte de la migration orientale après l'invasion arabe.

Avec cette remarque, nous sommes devant une autre conclusion importante de notre thèse : à Byzance, les coutumes monastiques et les offices liturgiques qui les accompagnent sont dans une permanente interaction et influence. Cet aspect est très visible aux 9e-10e siècles, lorsque les coutumes monastiques de Jérusalem et Constantinople entrent dans une lutte pour l'existence et parfois dans un véritable conflit. Le résultat concret de cette interaction est la transformation de l'habit monastique constantinopolitain, nommé parfois *πρόσχημα*, dans un habit intermédiaire

entre le *σχῆμα* des novices et le *μέγα σχῆμα* des moines palestiniens ou d'influence palestinienne. Ce nouvel habit va reprendre aux 12e-13e siècles le nom de petit habit.

Une dernière conclusion de cette première partie vise le désir et la capacité des moines byzantins de garder les coutumes diverses et les traditions en divergence. La tendance dominante est toujours celle de minimaliser les conflits, de trouver une ligne commune, même si les sujets de discussion ou les coutumes semblent irréconciliables. Concernant les rituels liturgiques, on observe la même diversité. À partir du 11 siècle, on constate ainsi l'existence de plusieurs types de synthèses produites suite à l'interaction des traditions constantinopolitaine et palestinienne. La coutume palestinienne, qui intègre le *πρόσχημα* constantinopolitain parmi ses rituels et commence à utiliser le nom de *rasophorat*, probablement d'origine constantinopolitaine, pour le rituel des novices, s'impose dans les livres liturgiques. En revanche, la pensée théologique et canonique byzantine reste hostile au petit habit monastique. Mais les deux tendances s'acceptent mutuellement, laissant à chaque communauté la liberté de décider sur la pratique utilisée.

On constate ces traits de la vie monastique byzantine lorsque l'on analyse les circonstances pratiques qui conduisaient à l'entrée des postulants au monastère. Dans la deuxième partie de la thèse nous nous sommes arrêtés à trois situations spécifiques : l'enfant dirigé par ses parents vers la vie monastique, la famille face à l'option ascétique de l'un des époux et la tonsure monastique imposée contre gré. Dans tous ces cas, il y avait une diversité de pratiques. Les opinions pro et contre une certaine coutume se manifestent en liberté et les conflits directs sont rarement rencontrés. C'est la raison pour laquelle, à la fois la réception des enfants au monastère et leur exclusion sont acceptables. L'envie d'un époux d'abandonner le couple est en même temps loué et interdit. La tonsure monastique contre gré, utilisée comme instrument politique ou social, est facilement acceptée, même si elle entre en contradiction avec l'un des principes fondamentaux de la vie monastique, celui de la liberté de choix. Les trois situations étudiées nous offrent ainsi une bonne image de la complexité des relations établies entre la société et le milieu monastique, entre les contraintes économiques ou politiques du monde et les aspirations religieuses et spirituelles des moines.

Nous remarquons également cette diversité des pratiques à l'intérieur des communautés monastiques. Le postulant est accepté ou non, selon plusieurs critères locaux. Les épreuves auxquelles il est soumis varient d'une région à l'autre, d'une tradition monastique à une autre. Le noviciat n'est pas identique pour tous. Il va de même pour son statut social et spirituel dans la communauté. La troisième partie de la thèse a maintes fois souligné ces aspects, essayant de

rendre compréhensibles les grandes lignes d'évolution qui ont conduit aux plus importantes distinctions, perceptibles jusqu'à aujourd'hui dans le monde monastique.

Par ailleurs, cette dernière partie de notre étude a analysé certains éléments peu ou mal compris concernant l'intégration monastique des postulants. La tonsure comme rituel liturgique est l'un des plus importants. Nos recherches ont conduit à la conclusion que la plus importante source de cette pratique est la coutume païenne relative à la tonsure des filles et des garçons arrivés à l'âge de la puberté. La tonsure des jeunes filles avant le mariage a servi comme modèle pour la tonsure pratiquée le jour même de la profession monastique, tandis que la tonsure des jeunes garçons, signe de leur entrée dans la maturité, a été reprise dans le milieu ecclésiastique pour marquer leur entrée soit dans la cléricature, soit dans la vie monastique. Un autre aspect peu élucidé, le double changement de nom, nous a obligé de chercher les témoins de cette pratique à l'époque des Paléologues, quand cette coutume s'est définitivement imposée. Enfin, la question des habits monastiques, l'une des plus difficiles que nous avons rencontrées, nous a offert la possibilité d'une vaste investigation depuis l'Égypte et la Syrie des 4e-5e siècles jusqu'à la fin de la période byzantine. Nous avons d'abord constaté les différences entre les traditions égyptienne et syriaque à ce sujet, transférées à l'époque byzantine dans les coutumes palestinienne et constantinopolitaine. L'élément clé de cette distinction, l'*analavos*, d'origine égyptienne / palestinienne, est presque inexistant dans la garde-robe stoudite, d'influence syriaque. Néanmoins, cette pièce vestimentaire est arrivée à partir des 7e-8e siècles à Byzance, à la fois sous la forme d'un tablier et d'un système de cordes qui serrait le tablier sur la poitrine. D'abord élément caractéristique de l'habit monastique palestinien, l'*analavos* s'imposera définitivement dans la capitale vers le 11e siècle comme le vêtement spécifique du « grand » habit, comme le témoignent les offices liturgiques.

Perspectives de recherche

L'étude des pratiques sociales et monastiques concernant l'entrée au monastère offre plusieurs pistes de recherche à la fois aux historiens du monachisme, aux liturgistes et aux sociologues. D'abord, la distinction entre les traditions monastiques palestinienne et constantinopolitaine, appliquée plusieurs fois dans le domaine liturgique et confirmée dans le cas particulier des offices de la prise de l'habit monastique, mérite une application plus soutenue dans l'ensemble de l'histoire du monachisme byzantin. La lecture des sources et l'interprétation des données devront suivre cette ligne, afin de mieux distinguer les influences des modèles anciens sur les communautés et sur leurs pratiques dans une période donnée. Nous pensons notamment à la tradition monastique stoudite des 8e-9e siècles, qui commence à utiliser certaines

coutumes d'origine palestinienne, au monachisme athonite de la fin du 10e siècle, où le modèle stoudite doit s'adapter aux exigences des moines autochtones d'influence palestinienne, ou à la synthèse « néo-sabaïtique » des coutumes byzantines et orientales opérée à partir du 13e siècle. Sans nier l'unité d'ensemble du monachisme byzantin, une telle approche ajouterait plusieurs éléments utiles pour l'étude de son évolution macro-historique.

Par ailleurs, concernant les textes liturgiques monastiques, nous pensons que leur analyse doit être accompagnée d'une lecture comparée des données historiques, littéraires et iconographiques dont nous disposons. Les termes monastiques *πρῶτον σχῆμα, μικρὸν σχῆμα, πρόσχημα* ou *μέγα σχῆμα* ne sont pas compréhensibles dans le cadre d'une étude strictement liturgique, car leur usage atteste des différences assez importantes même dans des périodes ou des régions données. L'emploi du terme *ἀνάλαβος* va dans le même sens. De plus, il faut souvent se méfier des noms donnés aux offices monastiques. Les exemples de ce genre sont sûrement nombreux. Dans ce contexte, l'apport des données historiques devient extrêmement important pour une compréhension correcte des sources liturgiques que nous utilisons.

Enfin, l'histoire sociale du monde byzantin peut tirer des renseignements utiles en étudiant les pratiques monastiques, surtout en relation avec l'engagement dans ce genre de vie et les premières étapes de la carrière monastique du débutant. Les situations concrètes qui conduisaient à l'entrée au monastère offrent une image suggestive des différentes coutumes sociales, nécessités économiques ou disputes politiques. À Byzance, le monde monastique n'est pas si loin de la vie sociale comme nous avons parfois la tendance de le considérer. C'est pourquoi les coutumes liées à l'entrée au monastère peuvent se constituer dans un sujet d'étude important concernant cette permanente influence mutuelle entre la société et le monachisme.

Limites de notre recherche et projets à venir

Nous n'avons pas le sentiment d'avoir réussi à répondre à toutes les questions difficiles en lien avec l'entrée au monastère et la profession monastique byzantine. La reconstruction historique de l'évolution du rituel liturgique, basée sur les manuscrits dont nous disposons, reste l'objectif le plus important. Plusieurs manuscrits et textes liturgiques persistent dans l'oubli ou dans l'inconnu. Leur analyse constituera le sujet principal de nos recherches prochaines. L'étude d'un nombre important de thèmes que nous avons laissés de côté pour différentes raisons, enrichira également l'image proposée dans cette thèse sur la profession monastique. Nous pensons particulièrement au thème de la vocation monastique, à l'entrée au monastère pour des motivations sociales, à la structure sociale des communautés monastiques, au contenu

spirituel des vœux monastiques, au rituel du huitième jour après la profession monastique et à beaucoup d'autres.

Par ailleurs, l'étude multilinguistique du rituel liturgique et de la terminologie monastique doit aussi être approfondie. Nos connaissances limitées dans ce domaine ne nous ont pas permis de réaliser une vraie recherche comparative entre les textes grecs et d'autres textes orientaux, qui contiennent un rituel plus ou moins influencé par l'office byzantin. On pense notamment aux sources arméniennes, géorgiennes et syriaques, qui gardent des témoins anciens. Nous avons l'espoir qu'un jour une équipe multilinguistique de spécialistes voudront assumer la difficile tâche de la reconstruction du rituel oriental de la profession monastique dans toutes ses particularités et spécificités. L'histoire de ce rituel monastique reste encore à écrire. La présente étude veut se constituer en une modeste contribution à ce sujet.

ANNEXES

Annexe 1 : Barberini gr. 336 (Bar 336), 8e siècle[2315]

169	1) Εὐχὴ ἐπὶ τοῦ λαμβάνειν μέλλοντος σχήμα μοναχοῦ.	Prière pour celui qui recevra l'habit monastique
	2) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀξίους σου εἶναι νομοθετήσας τοὺς τὰ βιωτικὰ πάντα καταλιπόντας καὶ συγγένειαν καὶ φίλους ἀκολουθοῦντάς σοι, πρόσδεξαι καὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε τὸν ἀποταξάμενον πᾶσιν τούτοις κατὰ τὰς θείας σου ἐντολάς, καὶ ὁδήγησον αὐτὸν ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου προσπίπτοντα σοι ἀμετεωρίστως· τείχισον αὐτὸν τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος εἰς τὸ μὴ δύνασθαι ἐνεργεῖν κατ᾽ αὐτοῦ πᾶσαν ἐναντίαν μηχανήν, ὑπομονὴν αὐτῷ δωρούμενος πρὸς τὸ εὐαρεστεῖν σοι διὰ παντός, πρεσβείαις τῆς δεσποίνης ἡμῶν τῆς Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ᾽ αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων. Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται.	*Dieu, notre Seigneur, Toi qui as montré dignes de Toi ceux qui ont renoncé à toute chose de la vie, aux parents et aux amis et T'ont suivi, reçois aussi Ton serviteur (N.), qui a abandonné tout cela en conformité avec Tes saints commandements et guide dans Ta vérité celui-ci qui vient vers Toi sans éparpillement ; fortifie-le avec la puissance de Ton Esprit saint afin que toutes les machinations hostiles ne puissent pas agir contre lui ; donne-lui la patience pour te bien-plaire en tout, par les intercessions de notre Souveraine la Mère de Dieu et de tous les saints qui ont bien-plu à Toi dans tous les temps. Car* (Ton nom) *a été béni et glorifié* (Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

[2315] Texte grec cf. *Bar 336*, 169, p. 177 ; 244-255, p. 220-227, avec notre traduction française.

244 1) ᾽Ακολουθία ἤγουν διακονικὰ καὶ εὐχαὶ τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος τῶν ἀνδρῶν.

Rituel (c'est-à-dire les litanies du diacre et les prières) de l'habit angélique pour les hommes

2) Μετὰ τὴν κατὰ συνήθειαν ἀκολουθίαν τῶν τροπαρίων, ἐξέρχεται ὁ ἱερεὺς καὶ ἵσταται εἰς τὰ θύρια τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ἀπάρχεται τοῦ τροπαρίου τούτου, ἦχος δ΄· ῞Ηνοικται ἡ θύρα τῆς μετανοίας.

Après le chant habituel des *tropaires*, le prêtre sort de l'autel, se place devant les portes royales et commence ce *tropaire* (4e mode) : « La porte du repentir est ouverte ».

3) Καὶ μετὰ τὸ εἰσελθεῖν τὸν ἀποτασσόμενον ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, ῥίπτει ἑαυτὸν ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης, καὶ λοιπὸν λέγει ὁ διάκονος τὰ διακονικά ταῦτα·

Et après l'entrée dans l'autel, celui qui renonce au monde se prosterne devant la sainte table et le diacre dit ces prières diaconales :

4) Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

En paix prions le Seigneur.

5) Ὑπὲρ εὐσταθείας, ὁμονοίας, εἰρήνης καὶ καταστάσεως τοῦ σύμπαντος κόσμου, τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν καὶ τῆς μονῆς ταύτης, εἰρήνης καὶ ἀσφαλείας αὐτής, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour le bon - établissement, la concorde, la paix et la stabilité du monde entier, pour les saintes églises de Dieu et pour ce monastère, pour sa paix et son secours, prions le Seigneur.

6) Ὑπὲρ σωτηρίας, ἀντιλήψεως καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦδε τοῦ προσελθόντος τῷ ἁγίῳ σχήματι, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour le salut, le secours et la rémission des péchés de notre frère (N.) qui s'est présenté pour le saint habit, prions le Seigneur.

7) Ὑπὲρ τοῦ κατευθυνθῆναι τὰ διαβήματα ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης καὶ τρίβους δικαιοσύνης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour que nos pas se dirigent sur la voie de la paix et sur les sentiers de la justice, prions le Seigneur.

8) Ὑπὲρ τοῦ εἰσακουσθῆναι καὶ εὐπρόσδεκτον γενέσθαι τὴν δέησιν ἡμῶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ καταπεμφθῆναι πλούσια τὰ ἐλέη καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ ἐπὶ πάντας ἡμᾶς, καὶ τοῦ καταξιωθῆναι ἡμᾶς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour que notre prière soit entendue et bien agréée devant Dieu, pour que sa pitié abondante et ses miséricordes rayonnent sur nous tous, pour que nous soyons dignes du royaume céleste, prions le Seigneur.

9) Ὅπως ὁ φιλάνθρωπος Θεὸς ἀξιώσῃ αὐτὸν μετὰ τῆς ἀποθέσεως τῶν τριχῶν καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Afin que Dieu ami des hommes le rende digne, avec la coupe de ses cheveux, de la rémission des péchés, prions le Seigneur.

10) Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπό πάσης θλίψεως.

Pour que nous soyons délivrés de toute contrainte (colère, péril et nécessité, prions le Seigneur).

11) Τῆς παναγίας, ἀχράντου.

(Faisant mémoire de notre) *Toute sainte, très pure* (très bénie et glorieuse Souveraine, la Mère de Dieu et toujours Vierge Marie et de tous les saints, confions nous, les uns les autres et toute notre vie au Christ, notre Dieu).

245 1) Καὶ ὁ ἱερεὺς λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην τοῦ πρώτου σχήματος.

Et le prêtre dit cette prière du premier habit :

2) Κύριε ὁ Θεὸς τῆς ἀληθείας, ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου ἐπιτίθημι τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε τὸν καταξιωθέντα καταφυγεῖν ἐπὶ τὸ ἅγιόν σου ὄνομα· διαφύλαξον αὐτὸν ὑπό τὴν σκέπιν τῶν πτερύγων σου, ἀπόστησον ἀπ᾽ αὐτοῦ τὴν παλαιὰν πλάνην τοῦ κόσμου καὶ ἔμπλησον αὐτὸν τῆς σῆς πίστεως καὶ ἐλπίδος τε καὶ ἀγάπης· εὔφρανον αὐτὸν ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτοῦ, ἵνα ἀεὶ δουλεύῃ τῇ σῇ ἀγαθότητι, προσκυνῶν σε καὶ δοξάζων τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιόν καὶ αἰνῶν σε πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ. Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοί.

Seigneur, Dieu de vérité, en ton nom, je mets ma main sur ton serviteur (N), qui s'est rendu digne de se réfugier à ton saint nom ; garde-le à l'abri de tes ailes, éloigne de lui l'ancien égarement du monde et comble-le de foi, d'espérance et d'amour ; réjouis-le dans le travail de ses mains, pour qu'il serve toujours Ta bonté, en se prosternant devant Toi, glorifiant ton saint nom et t'adressant des louanges tous les jours de sa vie. Car tu es Dieu miséricordieux et ami des hommes et (nous) *te* (rendons gloire, Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

246 1) Εὐχὴ β΄, εἰς γυναῖκας (sic).

La deuxième prière, pour les femmes (sic) :

2) Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ὑπερηφανίαν ἐκκόπτων καὶ καταργῶν τὴν στάσιν τοῦ διαβόλου, ὁ ἐπιχέων τὴν δόξαν τῆς ταπεινοφροσύνης

Maître Seigneur, Jésus Christ, notre Dieu, Toi qui détruis l'orgueil et anéantis la révolte du diable, qui répands la grâce de l'esprit humble sur la tête de tes saints, qui

ἐπὶ τὰς κεφαλὰς τῶν ἁγίων σου καὶ στεφανῶν αὐτοὺς τὸν ἀμαράντινον καὶ ἄφθαρτον στέφανον τῆς ζωῆς καὶ ὁδηγῶν αὐτοὺς εἰς τὴν στενὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας, δι᾽ ἧς εἰσῆλθον οἱ ἅγιοι πατέρες καὶ ἀπέλαβον τοὺς τόπους τῆς ἀναπαύσεως· αὐτός, δέσποτα παντοδύναμε, χάρισαι τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν καὶ χάριν τῆς σῆς θεότητος ἐπὶ ταύτῃ τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι τοῦ προσελθόντος ἐνώπιόν σου καὶ δεχομένου τὸν ζυγὸν τῆς μοναχικῆς καταστάσεως, καὶ δὸς αὐτῷ, δέσποτα ὑπεράγαθε, ἐξ ὅλης καρδίας, ἐξ ὅλης ἰσχύος ἀποστῆναι ἀπὸ παντὸς κοσμικοῦ καὶ γηΐνου φρονήματος, ὅπως κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν σου πολιτευσάμενος, τύχῃ τῆς αἰωνίου ζωῆς καὶ ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν τοῖς εὐαρεστήσασίν σοι. Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ θέλων πάντα ἄνθρωπον σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

leurs donnes la couronne toujours fraîche et immortelle de la vie et qui les conduit dans le chemin étroit du salut, sur lequel les saints pères sont entrés et par lequel ils ont atteint des lieux de repos ; Toi-même, Maître tout-puissant, donne ton pouvoir et ta grâce divine dans l'âme et le corps de celui qui est venu devant Toi et qui accepte le joug de l'état monacal, et fais-le, Maître tout-bon, de tout cœur et de toute force s'éloigner de toute pensée profane et terrestre, pour qu'en vivant dans l'esprit de ton Évangile, il acquière la vie éternelle et les bontés promises à ceux qui ont bien-plu à Toi. Car Tu es notre Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité et (nous) *Te* (rendons) *gloire* (Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

247 1) Εὐχὴ γ΄, ἐκφώνως.

2) Ὁ τὴν ἐπουράνιον ταύτην καταδείξας ἡμῖν στρατιὰν καὶ πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἀφανῶν ἐχθρῶν, ὅπλισον ὅπλοις πνευματικοῖς καὶ τὸν νῦν εἰς αὐτὴν ἐγγραφόμενον ἀδελφὸν ἡμῶν, καὶ δὸς αὐτῷ ἐν νηφαλέῳ φρονήματι τὸ λοιπὸν διάξαι τοῦ βίου χρόνον, ἄμωμον καὶ ἀκηλίδωτον μετερχόμενον πολιτείαν εἰς εὐαρέστησιν καὶ δόξαν τοῦ πολυϋμνήτου σου ὀνόματος. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθωπίᾳ.

La trosième prière, à haute voix :

Toi qui nous as établi cette armée céleste pour l'anéantissement des ennemis invisibles, arme avec les armes spirituelles notre frère qui s'y enrôle maintenant et donne lui de passer le reste de sa vie avec un esprit éveillé, sans reproche et sans souillure, pour le bien-plaisir et la gloire de ton nom très-honoré. Par la grâce, les miséricordes et l'amour pour les hommes (de ton Fils unique, avec lequel Tu es béni, avec ton Esprit très-saint, bon et vivifiant, maintenant et toujours et dans les siècles

des siècles).

248 1) Καὶ ὁ Κύριος τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦδε ἐγγράψῃ τὸ ὄνομα ἐν βίβλῳ ζωῆς, καὶ πάντας ἡμᾶς ἐλεήσῃ καὶ ἀξιώσῃ τῆς ἐπουρανίου αὐτοῦ βασιλείας. Ὅτι αὐτῷ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις.

Et que le Seigneur inscrive le nom de notre frère (N.) dans le livre de la vie, et qu'Il ait toujours pitié de nous et nous rende dignes de son royaume céleste. Car à Lui appartiennent toute gloire, honneur et adoration (Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

2) Ἕως ὧδε τοῦ μικροῦ σχήματος.

Jusqu'ici le rituel du petit habit.

249 1) Καὶ πληρουμένης τῆς α᾽ εὐχῆς, λέγει πάλιν ὁ διάκονος·

Et à la fin de la première prière, le diacre dit à nouveau :

2) Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

En paix prions le Seigneur.

3) Ὑπὲρ τῆς ἁγίας καὶ μόνις τοῦ θεοῦ καθολικῆς ἐκκλησίας, τῆς ἀπό γῆς περάτων καὶ μέχρι τῶν περάτων αὐτῆς, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour la sainte Église de Dieu, une et catholique, d'un bout à l'autre de la terre, prions le Seigneur.

4) Ὑπὲρ τοῦ ὁσιωτάτου πατρός ἡμῶν τοῦδε καὶ τοῦ ἔργου τῶν χειρῶν αὐτοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour notre très-pieux père (N.) et pour le travail de ses mains, prions le Seigneur.

5) Ὑπὲρ σωτηρίας, ἀντιλήψεως καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦδε τοῦ προσελθόντος τῷ ἁγίῳ σχήματι, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour le salut, le secours et la rémission de péchés de notre frère (N.), qui vient vers le saint habit, prions le Seigneur.

6) Ὅπως ὁ φιλάνθρωπος Θεός ἡμῶν προσδέξηται καὶ κατατάξῃ αὐτόν ἐν τῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ καὶ λογικῇ ποίμνῃ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour que notre Dieu qui aime les hommes l'accueille et l'établisse dans son troupeau spirituel, prions le Seigneur.

7) Καὶ καταξιώσῃ αὐτόν τῆς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ στάσεως καὶ τῆς μετ᾽ἀγγέλων χορείας, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour qu'Il le rende digne de rester à sa droite et de se réjouir avec les anges, prions le Seigneur.

8) Ὑπὲρ τῶν μετὰ σπουδῆς καὶ εὐλαβείας

Pour nos pères et frères qui avec

καὶ φόβου Θεού κοπιώντων καὶ συνδιακονούντων ἡμῖν πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν, καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

insistance, piété et crainte de Dieu se fatiguent et travaillent avec nous, et pour leur salut, prions le Seigneur.

9) Ὑπὲρ τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ καὶ ἐν παντὶ καιρῷ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν

Pour ceux qui sont ici présents et pour ceux qui prient avec nous en ce moment et en tout temps, prions le Seigneur.

10) Τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερ.

(Faisant mémoire de notre) *Toute sainte, très-pure, très-* (bénie et glorieuse souveraine, la Mère de Dieu et toujours Vierge Marie et de tous les saints, confions nous, les uns les autres et toute notre vie au Christ, notre Dieu).

250 1) Καὶ ὁ ἱερεὺς λέγει τὴν εὐχὴν τὴν β΄ τὴν μετὰ τὴν κουράν.

Et le prêtre dit la deuxième prière, après la tonsure.

2) Ἅγιε, ἀγαθέ, ὁ ἐν ἁγίοις ἐπαναπαυόμενος, Ἰησοῦ Χριστὲ, υἱὲ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ τὴν ὑπερηφανίαν ἐκκόψας καὶ καταργήσας τὴν ἔνστασιν τοῦ ἀντικειμένου καὶ ἐπιχέων τὴν δόξαν τῆς ταπεινοφροσύνης καὶ στεφανῶν τῷ στεφάνῳ τῆς δόξης καὶ ὁδηγῶν ἐπὶ τὴν στενὴν ὁδὸν, δι᾽ ἧς διῆλθον οἱ ἅγιοι πατέρες καὶ ἀπείληφαν αὐτῶν τοὺς τόπους τῆς ἀναπαύσεως˙ αὐτός, δέσποτα, δώρησαι παρὰ σοῦ δύναμιν καὶ χάριν τῆς σῆς θεότητος ἐπὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα τῶν προσελθόντων σοι ἀδελφῶν ἡμῶν τῶνδε καὶ δεξαμένων τὴν ἀπαρχὴν τοῦ ἁγίου σχήματος ἐν τῷ ὀνόματί σου τῷ ἁγίῳ, ἵνα καὶ αὐτούς ἁγιάσῃς ὁλοτελεῖς διὰ τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου σου πνεύματος. Ὅτι ἅγιος εἶ, ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ ἐν ἁγίοις ἐπαναπαύῃ, καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

O, Jésus Christ, Fils de Dieu, Toi qui es saint, bon, Toi qui reposes parmi les saints, Toi qui as détruit l'orgueil et as anéanti la révolte du diable, qui répands la grâce de l'esprit humble et donnes la couronne de la gloire et conduis dans le chemin étroit, sur lequel les saints pères ont marchés et ont atteint les lieux de repos ; Toi-même, Maître, donne ton pouvoir et ta grâce divine dans l'âme et le corps de nos frères (N.), qui sont venus et ont accepté le commencement du saint habit, pour ton saint nom, pour qu'ils soient parfaitement sanctifiés par la grâce de ton Esprit. Car Tu es saint, notre Dieu, et Tu reposes parmi les saints et (nous) *Te* (rendons) *gloire* (Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

251 1) Καὶ πληρουμένης τῆς εὐχῆς, λέγει πάλιν ὁ διάκονος·

Et à la fin de la prière, le diacre dit à nouveau :

2) Ἔτι ἐκτενῶς τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Prions instamment le Seigneur.

3) Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καὶ τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας καὶ σωτηρίας τῶν ψυχῶν ἡμῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour la paix qui vient d'en haut, pour l'amour de Dieu vers les hommes et pour le salut de nos âmes, prions le Seigneur.

4) Ὑπὲρ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν ὁ δεῖνα καὶ τῆς σωτηρίας αὐτοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour notre frère (N.) et pour son salut, prions le Seigneur.

5) Ὅπως ὁ φιλάνθρωπος Θεὸς ἡμῶν προσδέξηται καὶ κατατάξη αὐτόν ἐν τῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ καὶ λογικῇ ποίμνῃ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour que notre Dieu qui aime les hommes l'accueille et l'établisse dans son troupeau rationnel, prions le Seigneur.

6) Καὶ καταξιώσῃ αὐτόν τῆς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ στάσεως καὶ τῆς μετ'ἀγγέλων χορείας, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour qu'Il le rende digne de rester à sa droite et de se réjouir avec les anges, prions le Seigneur.

7) Τῆς παναγίας, ἀχράντου.

(Faisant mémoire de notre) *toute sainte, très-pure,* (très-bénie et glorieuse souveraine, la Mère de Dieu et toujours Vierge Marie et de tous les saints, confions nous, les uns les autres et toute notre vie au Christ, notre Dieu).

252 1) Καὶ ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν ταύτην τοῦ σχήματος.

Et le prêtre dit cette prière de l'habit monastique :

2) Ὁ ὤν, δέσποτα κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πλάσας τόν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμπίωσιν καὶ δοὺς αὐτῷ πρόσταγμα ζωῆς αἰωνίου, ἐκπεσόντα δὲ αὐτὸν διὰ τῆς ἁμαρτίας μὴ παριδών, ἀλλ' οἰκονομήσας διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ τὴν αὐτοῦ σωτηρίαν καὶ ἐπιστροφήν· δεόμεθά σου καὶ παρακαλοῦμεν, πανάγιε σωτὴρ ἡμῶν, κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου ἐπίβλεψον

Toi qui es, Maître Seigneur, notre Dieu, qui as fait l'homme à ton image et à ta ressemblance et qui lui as donné le commandement de la vie éternelle, qui ne l'as pas négligé lorsqu'il est tombé dans le péché, mais lui as préparé son salut et son retour, par l'incarnation de ton Fils unique ; nous te prions et t'invoquons, notre Sauveur tout-saint, selon ta grande miséricorde abaisse ton regard sur nous et

ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε, καὶ πρόσδεξαι αὐτὸν πρὸς σὲ καταφεύγοντα, καὶ κατάπεμψον ἐπ᾽ αὐτὸν τὸ πνεύμά σου τὸ ἅγιον τὸ κύριον καὶ ζωοποιὸν τὸ κατελθὸν ἐπὶ τους ἁγίους σου ἀποστόλους, καὶ ἔνδυσον αὐτὸν χιτῶνα δικαιοσύνης, καὶ περίβαλε στολὴν ἀφθαρσίας, καὶ περίζωσον τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ δύναμιν ἀληθείας, καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίου κατακόσμησον αὐτὸν. Κάθαρον τὸ φρόνημα αὐτοῦ ἀπὸ μιαρῶν ἐπιθυμιῶν καὶ κενῆς ἀπάτης καὶ πάσης διαβολικῆς ἐνεργείας, ῥῦσαι αὐτὸν ἀπὸ φαντασμάτων πονηρῶν καὶ ἀκαθάρτων, διάνοιζον τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας αὐτοῦ εἰς τὸ διαυγάσαι αὐτῷ τὸν φωτισμὸν τῶν ἐντολῶν σου. Σύγζευξον τῇ ζωῇ αὐτοῦ ἄγγελον φωτεινόν, ἀπέλασον ἀπὸ τῆς διανοίας αὐτοῦ πᾶν ψεῦδος, πᾶν φαῦλον, πάντα πειρασμὸν βιωτικόν, πᾶσαν πλεονεξίαν, πᾶσαν κίνησιν σαρκὸς καὶ πνεύματος ἀπηλλωτριομένην τῆς σῆς θεότητος· ἐνδυνάμωσον αὐτὸν πρὸς τὸν κατὰ τοῦ ἐχθροῦ πόλεμον, ἵνα γένηται φοβερὸς τοῖς ὑπεναντίοις, ἀνάλωτος τοῖς πολεμίοις, πάσης ἡδονῆς καὶ αἰσχρᾶς ἐπιθυμίας ὑψηλότερος, ὑπακοὴν παιδευόμενος, ἐγκάτειαν μετερχόμενος, καὶ καταξίωσον αὐτὸν τῷ τῆς ἀσκήσεως νόμῳ στοιχοῦντα καὶ πάσης αὐτῆς ἀρετῆς μετιόντα, ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις δοξάζοντα τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου, τοῖς ἴχνεσιν ἐξακολουθεῖν τοῦ μεγάλου σου προφήτου Ἠλιοῦ καὶ τοῦ ἁγίου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, ἵνα

sur ton serviteur (N.), et accueille-le, parce qu'il s'est réfugié à Toi et envoie sur lui ton Esprit saint, bon et vivifiant, qui est descendu sur tes apôtres ; et revêts-le de l'habit de la justice, habille-le dans le vêtement de l'immortalité, ceins ses reins avec le pouvoir de la vérité et pare sa tête avec l'espérance du salut. Purifie son esprit des désirs de souillure, de la trahison vaine et de la toute œuvre démonique, délivre-le des illusions mauvaises et impures, ouvre les yeux de son cœur pour que la lumière de tes commandements resplendisse en lui. Accompagne sa vie d'un ange de lumière, éloigne de sa pensée tout mensonge, tout mal, toute tentation de la vie (mondaine), toute cupidité, éloigné de ta divinité tout mouvement de la chair et de l'esprit ; donne-lui la force de lutter contre l'ennemi, pour se faire effrayant à ses adversaires, incorruptible par les guerriers, au-dessus de tout plaisir et des désirs honteux, disciple de l'obéissance, suiveur de l'abstinence ; et en se conformant à la loi de l'ascèse, poursuivant toute vertu et glorifiant par des psaumes et des hymnes ton nom tout-honoré et magnifique, rends-le digne de marcher sur les traces de ton grand prophète Elie et de saint précurseur et baptiste Jean, pour qu'en atteignant la mesure de la perfection, il achève sa route, il garde la foi et, revêtu de l'immortalité des anges et agrégé à ton saint troupeau, il

φθάσας τὸ μέτρον τῆς τελειότητος, τὸν δρόμον τελέσῃ, τὴν πίστιν τηρήσῃ, καὶ ἐνδυσάμενος τὴν τῶν ἀγγέλων ἀφθαρσίαν καὶ συναριθμηθεὶς τῇ ἁγίᾳ σου ποίμνῃ, τύχῃ τῆς ἐκ δεξιῶν σου στάσεως καὶ καταξιωθῇ ἀκοῦσαι τῆς μακαρίας φωνῆς ἐκείνης τῆς λεγούσης· Δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ λαταβολῆς κόσμου· ἧς καὶ ἡμᾶς σὺν αὐτῷ κληρονόμους ἀνάδειξον, ὁ Θεὸς ἡμῶν, τῇ σῇ χηάριτι. Ἐκφώνησις· Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σώζειν καὶ σοὶ τὴν δόζαν.

acquisse de rester à ta droite ; pour qu'il se rende digne d'entendre la voix bienheureuse qui dit : Venez, les bénis de mon Père, héritez le royaume qui vous a été préparé depuis la création du monde ; qu'avec lui Tu nous fasses ses héritiers, notre Dieu, par ta grâce. Car Tu es notre Dieu, Dieu qui fais miséricorde et qui sauves, et (nous) *Te* (rendons) *gloire* (Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

253 1) Καὶ ποιεῖ ὁ διάκονος τὴν εὐχὴν ταὐτην·

Et le diacre dit cette prière :

2) Ἔτι ἐκτενῶς τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Prions instamment le Seigneur

3) Ὑπὲρ τοῦ ὁσιωτάτου πατρὸς ἡμῶν ὁ δεῖνα πρεσβυτέρου καὶ τοῦ ἔργου τῶν χειρῶν αὐτοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour notre très-pieux père (N.) et pour le travail de ses mains, prions le Seigneur.

4) Ὑπὲρ σωτηρίας καὶ ἀντιλήψεως καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦδε τοῦ καταξιωθέντος τῷ ἁγίῳ σχήματι, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pour le salut, le secours et la rémission des péchés de notre frère (N.) qui s'est fait digne du saint habit, prions le Seigneur.

5) Τῆς παναγίας, ἀχράντου.

(Faisant mémoire de notre) *Toute sainte, très-pure*, (très-bénie et glorieuse souveraine, la Mère de Dieu et toujours Vierge Marie et de tous les saints, confions nous, les uns les autres et toute notre vie au Christ, notre Dieu).

254 1) Καὶ ὁ ἱερεὺς λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην μετὰ τὸ σχῆμα·

Et après la prise de l'habit, le prêtre dit cette prière :

2) Κύριε ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ὁ εὐλογήσας ἡμάς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ

Seigneur, Dieu de notre salut, qui nous as bénis avec Ta bénédiction spirituelle et céleste dans le Christ Jésus, notre

Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, εὐλόγησον τὸν δοῦλόν σου ὁ δεῖνα καὶ φύλαξον αὐτὸν ἐν τῷ νόμῳ σου· χάρισαι αὐτῷ μὴ εἰς κενὸν τρέχειν, ἀλλ᾽ ἐν ἀληθείᾳ φεύγειν πᾶσαν κακίαν καὶ μεταδιώκειν πᾶσαν ἀρετὴν μετὰ πίστεως, ἐλπίδος τε καὶ ἀγάπης, εἰς τὸ ἐπιλαβέσθαι τῆς αἰωνίου ζωῆς· καὶ ἀξίωσον αὐτὸν ἐνδυσάμενον τὸ ἅγιον σχῆμα, τῷ μὲν περιβολαίῳ τῆς δικαιοσύνης ἀντέχεσθει, τῇ δὲ ζώνῃ τὴν νέκρωσιν τοῦ σώματος καὶ τὴν σωφροσύνην ἐν αὐτῷ περιφέρειν, τῷ δὲ ἀναλάβῳ τῷ σταυρῷ καὶ τῇ πίστει κατακοσμεῖσθαι, καὶ πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι, καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθαι καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος ὅ ἐστιν ῥῆμα Θεοῦ. Ἐκφώνησις· Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ.

*Seigneur, bénis ton serviteur (N.) et garde-le dans Ta loi ; donne-lui de ne pas courir en vain, mais de s'éloigner de tout mal et de suivre toute la vertu avec foi, espérance et amour, pour acquérir la vie éternelle ; et rends digne celui-ci qui s'est revêtu du saint habit de rester dans le manteau de la justice, de porter sur soi-même la ceinture de la mort de la chair et de la sagesse, de se parer avec l'*analavos *de la croix et de la foi et de détruire toutes les flèches ardentes du malin, et de recevoir le casque du salut et l'épée de l'Esprit, qui est le verbe de Dieu. Par la grâce et l'amour pour les hommes de ton Fils unique* (avec lequel Tu es béni, avec Ton Esprit très-saint, bon et vivifiant, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

255 1) Τῇ η΄ ἡμέρα, εἰς τὴν ἀποκουκούλλισιν, λέγει ὁ διάκονος στίχον· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, καὶ ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν τῆς ἀπολύσεως·

Le huitième jour, à l'enlèvement du *κουκούλιον,* le diacre dit : *Prions le Seigneur* et le prêtre dit la prière du congé :

2) Δέσποτα κύριε, ὁ Θεὸς τῶν πατέρον, ὁ τῶν ἐν ἀσκήσει βιωσάντων ἀγωνιστικῶς ἐγκρατευσαμένων εἰς εὐαρέστησιν τῆς σῆς ἀγαθότητος τὸν δρόμον τελέσας, ὁ τὴν στενὴν καὶ τεθλιμμένην ὁδὸν ἑκουσίως ἑλομένους εἰς τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἀγαγών, τοῦ τε παραδείσου τὴν τρυφὴν καὶ τῆς ἐπουρανίου σου βασιλείας τὴν ἀπόλαυσιν ἑτοιμάσας· αὐτὸς καὶ νῦν τὸν

Maître Seigneur, Dieu des pères, qui pour le bien-plaisir de ta bonté conduis vers la perfection la route de ceux qui vivent et se fatiguent dans l'ascèse et la continence ; Toi qui as préparé, pour celui qui a choisi la voie étroite et pleine de souffrance, qui conduit à la vie éternelle, le bien-être et la joie du paradis et de ton royaume céleste ; Toi-même garde et maintenant ton

δοῦλόν σου τόνδε τὸν τοῦ ἀγγελικοῦ τούτου τοῦ μονήρους βίου ἀναλαβοντα σχῆμα διαφύλαξον μέχρι τέλους ἐν ἀγνείᾳ καὶ ἁγιότητι· ὁδήγησον αὐτὸν ἐν τῇ τρίβῳ τῶν ἐντολῶν σου, κατεὐθυνον αὐτοῦ τὰ διαβήματα εἰς πᾶσαν ὁδὸν δικαοσύνης, ἔνδυσον αὐτὸν ἁγιασμοῦ στολήν, θώρακα πίστεως, περικεφαλαίαν σωτηρίου, σωφροσύνην καὶ ἀνδείαν τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ περίσφιγχον· δυνάμωσον αὐτὸν πρὸς τὸν κατὰ τοῦ ἐχθροῦ πόλεμον καὶ νικητὴν παθῶν ἀνάδειξον, ὅπως κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ σου πολιτευσάμενον, εὕρῃ μέρος καὶ κλῆρον μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ᾽ αἰώνων σοι εὐαρεστησάντων. Ἐκφώνησις· Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ.

serviteur (N.), qui a pris l'habit de cette vie solitaire, jusqu'à la fin, dans la pureté et sainteté ; conduit-le sur le sentier de tes commandements, dirige ses pas sur le chemin de la justice, revêts-le de l'habit de la sainteté, de la cuirasse de la foi et du casque du salut, ceins ses reins avec sagesse et vigueur ; donne-lui la force dans la guerre contre l'ennemi et montre-le vainqueur contre les passions, pour qu'en vivant selon l'Évangile de ton Christ, il trouve son lieu et son héritage avec tous les saints qui ont bien-plu à Toi dans tous les temps. Par la grâce, les miséricordes et l'amour pour les hommes de ton Fils unique (avec lequel Tu es béni, avec ton Esprit très-saint, bon et vivifiant, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

3) Καὶ μετὰ τὸ εὔξασθαι, στρέφεται πρὸς αὐτὸν καὶ κατηχεῖ αὐτὸν τὰ δέοντα, καὶ λέγει·

Et après la prière, le prêtre se tourne vers lui pour lui faire la catéchèse, et ensuite il dit :

4) Ὑπὲρ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν ὁ δεῖνα καὶ τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας αὐτοῦ εἴπωμεν πάντες· Κύριε ἐλέησον.

Pour notre frère (N.) et pour son salut dans le Christ, disons tous : Seigneur, aie pitié !

5) Καὶ ὅτε εἴπῃ γ΄, χαλᾷ τὸ κουκούλιον, λέγων· Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

Et lorsqu'il dit pour la troisième fois, lui enlève le *κουκούλιον* en disant : *Au nom du Père et du Fils et du saint Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles.*

Annexe 2 : Sevastianov gr. 474 (Sev 474), 10e siècle[2316]

Ἀκολουθία τοῦ πρώτου σχήματος	Le rituel du *πρῶτον σχῆμα*
Δέον γινώσκειν, ὅτι εἰσέρχεται ὁ μέλλων λαμβάνειν τὸ σχῆμα ἐν τῷ διακονικῷ, προσκειμένου τοῦ εὐαγγελίου ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, καὶ βαλόντος αὐτοῦ ματάνοιαν ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης καὶ ἀναστάντος, ἐρωτᾶται ὑπὸ τοῦ ἱερέως ταῦτα·	Il faut savoir que celui qui recevra le *σχῆμα* entre dans le *diaconikon*, vénère l'Évangile et se prosterne devant la sainte table et après son relèvement il est interrogé par le prêtre :
Τέκνον εὐλογημένον καὶ πνευματικόν, τίνος ἕνεκα παρεγένου εἰς τὴν ἁγίαν μονὴν ταύτην, λοιπὸν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς τοὺς ἐλαχίστους καὶ ἁμαρτωλούς;	*Fils spirituel béni, pourquoi es-tu venu dans ce saint monastère, chez nous les humbles et les pécheurs ?*
Ἀπόκρισις· Θέλων γενέσθαι μοναχόν.	Réponse : *Parce que je désire devenir moine.*
Ὁ ἱερεύς· Ὄντως θεόθεν σοι ὁ σκοπὸς οὗτος ὑπεβλήθη, ἐάν περ γένῃ ἄξιος, δι᾽ ὑπομονῆς καὶ καρτερίας ἐκπληρῶσαι, ὅπερ προέθου· λέγει γὰρ ὁ θεῖος ἀπόστολος, ὅτι ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν μέχρι τέλους καὶ ἐπιτελέσει.	Le prêtre : *En vérité ce but est divin, mais à condition de devenir capable, parce que tu l'accomplis par patience et fermeté ; car le saint apôtre dit qu'en commençant vos actions c'est bien de les achever jusqu'à la fin.*
Ἀποτάσσῃ τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ;	*Renonces-tu au monde et aux choses du monde ?*
Ἀπόκρισις· Ναί, δι᾽ ἁγίων εὐχῶν (σου), πάτερ ἅγιε.	Réponse : *Oui, père saint, avec vos saintes prières.*
Παραμένετε τῷ μοναστηρίῳ καὶ τῃ ἀσκήσει ἕως ἐσχάτης ὑμῶν ἀναπνοῆς;	*Resterez-vous dans le monastère et dans la vie ascétique jusqu'à votre dernier souffle ?*
Ἀπόκρισις.	Réponse.

[2316] Texte grec cf. *Sev 474*, f. 141-144, p. 12-14, avec notre traduction française.

Φυλάττετε ἑαυτοὺς ἐν παρθενίᾳ καὶ σωφροσύνῃ ἕως ἐσχάτης ὑμῶν ἀναπνοῆς;

Garderez-vous la chasteté et la simplicité jusqu'à votre dernier souffle ?

Ἀπόκρισις.

Réponse.

Σώζετε μέχρι θανάτου τὴν ὑπακοὴν τῷ προεστῶτι καὶ πάσῃ τῇ ἐν Χριστῷ ἀδελφότητι;

Resterez-vous jusqu'à la mort dans l'obéissance au supérieur et à toute la fraternité dans le Christ ?

Ἀπόκρισις.

Réponse.

Ὑπομένετε πᾶσαν κακουχίαν, τοῦτ᾽ ἔστιν πεῖναν καὶ δίψαν διὰ τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ;

Accepterez-vous toutes les difficultés, c'est-à-dire d'avoir faim et soif, pour l'amour du Christ ?

Ἀπόκρισις· Ναί, δι᾽ ἁγίων εὐχῶν, πάτερ ἅγιε.

Réponse : *Oui, avec vos saintes prières, père saint.*

Ὁ ἱερεὺς λέγει·

Le prêtre dit :

Βλέπετε, τέκνα, ποίας συνθήκας δίδοτε τῷ Θεῷ, ἄγγελοι γὰρ εἰσὶν οἱ ἀπογραφόμενοι τὴν ὁμολογίαν ὑμῶν τούτην, ἣν καὶ μέλλετε ἀπαιτεῖσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὁ Θεὸς φυλάξει ὑμᾶς ἐν ταύτῃ τῇ ὁμολογίᾳ καὶ τελείους ἀναδείξει δούλους αὐτοῦ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοῦς αἰῶνας.

Frères, considérez quel genre de promesses vous faites au Christ ; les anges sont présents et notent votre profession, à laquelle vous devrez répondre lors de la seconde venue de notre Seigneur Jésus Christ. Que Dieu vous garde dans cette profession et vous montre Ses servants parfaits maintenant et toujours et dans les siècles.

Καὶ μετὰ τὸ συντάξασθαι αὐτούς, ποιεὶ τὴν εὐχὴν ἱερεὺς·

Et après que le prêtre leur ait donné ses recommandations, il dit cette prière :

Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ χορηγὸς τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιοῦ Πνεύματος, ὁ διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ ἐκκόψας τὴν ὑπερηφανείαν τοῦ ἀντικείμένου, καὶ ἐπιχέων τὴν δόξαν τῆς ταπεινοφροσύνης ἐπὶ τὰς κεφαλὰς τῶν ἁγίων σου, καὶ στεφανῶν αὐτοὺς τῷ ἀμαραντίνῳ καὶ ἀφθάρτῳ στεφανῳ τῆς ζωῆς καὶ ὁδηγῶν

Dieu et Père du notre Seigneur Jésus Christ, qui envoies l'Esprit saint et vivifiant, qui as détruit par Ton Fils unique la fierté du diable, qui répands la grâce de l'esprit humble sur la tête de tes saints, qui leur donnes la couronne toujours fraîche et immortelle de la vie et qui les conduit dans le chemin étroit, sur lequel les saints pères sont entrés et par l'espérance ils ont reçu

αὐτοὺς εἰς τὴν στενὴν ὁδὸν, δι᾽ ἧς εἰσῆλθον οἱ ἅγιοι πατέρες καὶ ἀπείληφαν τῇ ἐλπίδι τοὺς τόπους τῆς ἐαυτῶν ἀναπαύσεως. Αὐτός Δέσποτα Κύριε, χάρισαι τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν καὶ χάριν τῆς σῆς θεότητος ἐπὶ τοὺς ἀδελφοὺς ἡμῶν τούσδε, τοὺς ψυχῇ καὶ σώματι προσελθόντας σοι, δεχόμενος παρ᾽ αὐτῶν τὰς ἀπαρχὰς τοῦ ἁγίου σχήματος ἐν τῷ ὀνόματί σου, τῷ ἁγιάζοντι τὰ σύμπαντα, ἵνα καὶ αὐτοὺς ἁγιάσῃς. χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς.

des lieux de repos ; Toi-même, Maître Seigneur, donne ton pouvoir et ta grâce divine dans l'âme et le corps de nos frères (N.) qui sont venus vers Toi et qui reçoivent les prémices de saint schème dans Ton nom qui sanctifie tout, pour qu'ils soient aussi sanctifiés. Par la grâce et l'amour pour les hommes de (ton Fils) unique (avec lequel Tu es béni, avec Ton Esprit très-saint, bon et vivifiant, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

Καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς·

Et après la prière, le prêtre leur dit :

Λάβετε τὸ ψαλλίδον καὶ ἐπίδοτέ μοι αὐτό.

Prenez les ciseaux et donnez-les-moi.

Καὶ ἐπιδωσάντων αὐτῶν τὸ ψαλλίδον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς·

Et quand ils remettent les ciseaux, le prêtre leur dit :

Ἰδοὺ ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Κυρίου λαμβάνετε αὐτὸ. Βλέπετε, τίνι προσέρχεσθε καὶ τίνι συντάσσεσθε καὶ τίνι ἀποτάσσεσθε. Εὐλογητὸς ὁ Θεός, ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, ὁ ὤν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Αμήν.

Voici, c'est de la main du Christ que vous les recevez. Considérez à qui vous vous joignez, de qui vous vous approchez et à qui vous renoncez. Béni soit Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, Lui qui est béni dans les siècles des siècles. Amen.

Καὶ κουρεύει αὐτοὺς σταυροειδῶς, λέγων οὕτως·

Et il les tond en forme de croix, en disant :

Ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν, ὁ δεῖνα, κείρεται τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός, κ.τ.λ. εἴπωμεν ὑπὲρ αὐτοῦ, Κύριε ἐλέησον γ ΄.

Notre frère (N.) coupe les cheveux de sa tête au nom du Père (et du Fils et du Saint Esprit). Disons pour lui : Seigneur, aie pitié ! (trois fois)

Καὶ παραλαμβάνουσιν αὐτὸν οἱ μοναχοὶ καὶ κουρεύουσιν αὐτὸν, ψάλλοντες τὸν Ἄμωμον. Καὶ μετὰ τὸ κουρευθῆναι αὐτὸν,

Et les moines le reçoivent et le tondent, chantant le *Psaume 118*. Et après avoir été tonsuré, il vient et se place devant le prêtre.

ἔρχεται καὶ ἵσταται ἔμπροσθεν τοῦ ἱερέως. Καὶ λαβὼν τὸ κουκούλιον, βάλλει αὐτὸ τῷ ἀδελφῷ, λέγων ταῦτα·	Et celui-ci, prenant le *κουκούλιον*, le donne au frère et dit :
Ὁ ἀδελφὸς ὁ δεῖνα, ἐνδύεται τὸ κουκούλιον τῆς ἀκακίας εἰς περικεφαλαίαν, ἐλπιίδα σωτηρίας, ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρός καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, εἴπωμεν.	*Le frère (N.) couvre sa tête avec le* κουκούλιον *de l'innocence, l'espoir du salut, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons (pour lui : Seigneur, aie pitié) !*
Ὁ ἀδελφὸς ὁ δεῖνα, λαμβάνει τὸ παλλίον ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρός καὶ.	*Le frère (N.) reçoit le* παλλίον, *au nom du Père et (du Fils et du Saint Esprit. Disons pour lui : Seigneur, aie pitié) !*
Καὶ μετὰ τοῦτο ποιεῖ τὴν εὐχήν·	Et après ça, il dit la prière :
Κύριε, Κύριε, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡμῶν ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς…	*Seigneur, Seigneur, la force de notre salut, Toi qui nous as bénis …*

Annexe 3 : Grottaferrata Γ.β.V (Gtf 5), AD 1019[2317]

Ἀκολουθία τοῦ πρώτου σχήματος	Le rituel du *πρῶτον σχῆμα*
Εἰσφέρει ὁ ἱερεύς τὸν μέλλοντα ἀποκαρῆναι ἐν τῇ ἐκκλησιᾳ εἰς τὸ βῆμα, καὶ ἐπερωτᾷ αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ·	Le prêtre conduit à l'église, dans l'autel, le frère qui sera tonsuré et l'examine en disant :
Τί ἦλθες πρὸς ἡμᾶς, ὦ τέκνον;	*Fils, pourquoi es-tu venu chez nous ?*
Ὁ ἀδελφός· Ποθῶν τὸν βίον τῆς ἀσκήσεως, τίμιε πάτερ.	Le frère : *Je désire la vie ascétique, révérend père.*
Ὁ ἡγούμενος· Ἐξ οἰκείας προαιρέσεως ἤ ἐξ ἀνάγκης τινός;	L'higoumène : *Par propre résolution ou par nécessité ?*
Ὁ ἀδελφός· Ἐξ οἰκείας προαιρέσεως καὶ οὐκ ἐξ ἀνάνγκης τινός.	Le frère : *Par propre résolution et sans nécessité.*
Ὁ ἡγούμενος· Μὴ διὰ στενοχωρίαν χρέους ἐνταῦθα ἐλήλυθας;	L'higoumène : *N'es-tu pas venu ici de l'oppression d'une obligation ?*
Ἀπόκρισις· Μὴ γένοιτο.	Réponse : *Non.*
Ὁ ἡγούμενος· Μή τις σὲ ἐξηπάτησεν καὶ μέλλεις ἔπειτα μετανοεῖν;	L'higoumène : *N'as-tu pas été trompé et après changeras-tu ?*
Οὐχί, τίμιε πάτερ.	*Non, révérend père.*
Καὶ μετὰ ταῦτα εἰσφέρει αὐτὸν ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης, καὶ κλίνας αὐτοῦ τὴν κεφαλήν, ποιεῖ ἐπ᾽ αὐτὸν τὴν εὐχὴν ταύτην·	Et après le prêtre le conduit devant la sainte table et le fait incliner sa tête, il dit sur lui cette prière :
Ὁ διάκονος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.	Le diacre : *Prions le Seigneur !*
Εὐχή· Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ὑπερηφανίαν ἐκκόπτων καὶ καταργῶν τὴν στάσιν τοῦ διαβόλου…	Prière : *Maître Seigneur notre Dieu, Toi qui détruis l'orgueil et anéantis la révolte du diable…*
Καὶ εὐθέως ἀντεπερωτᾷ αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ·	Et tout de suite (le prêtre) l'examine à nouveau en disant :
Εὐπροαιρέτως καὶ ἰδιοθελῶς λαμβάνεις τὸ	*Par propre résolution et par propre*

[2317] Texte grec cf. *Gtf 5*, f. 36ᵛ-39ᵛ, p. 1*-3*, avec notre traduction française.

ἅγιον σχῆμα;

volonté prends-tu le saint habit ?

Ἀπόκρισις· Ναί, τίμιε πάτερ.

Réponse : *Oui, révérend père.*

Ἐρώτησις· Ἀρνήσῃ τοὺς κατὰ σάρκα γονεῖς σου· πατέρα καὶ μητέρα καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφάς, συγγενεῖς καὶ φίλους;

Question : *Abandonneras-tu tes parents corporels, le père, la mère, les frères, les sœurs, les parentes et les amis ?*

Ἀπόκρισις· Ναί, τίμιε πάτερ.

Réponse : *Oui, révérend père.*

Ἐρώτησις· Φυλάττεις ἑαυτὸν ἐν ἁγνείᾳ καὶ παρθενίᾳ καὶ σοφροσύνῃ;

Réponse : *Te garderas-tu dans la pureté, la chasteté et la simplicité ?*

Ἀπόκρισις· Ναί, τίμιε πάτερ.

Réponse : *Oui, révérend père.*

Καὶ εὐθέως λαμβάνει ὁ μέλλων καρῆναι τὸ ψαλίδιον ἐκ τοῦ εὐαγγελίου καὶ δίδει τῷ ἱερεῖ, καὶ λαμβάνει τὸ ψαλίδιον ὁ ἱερεὺς καὶ ἄρχεται κουρεύειν αὐτὸν σταυροειδῶς λέγων·

Et tout de suite le frère qui sera tonsuré prend les ciseaux qui se trouvent sur l’évangile et les donne au prêtre. Celui-ci prend les ciseaux et commence à le tonsurer en forme de croix, en disant :

Κουρεύεται ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ὁ δεῖνα τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν κ.τ.λ.

Notre frère (N.) tond les cheveux de sa tête au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit maintenant (et toujours et dans les siècles des siècles).

Καὶ ὅτε αὐτὸν ἀποκείρει ὅλον, ἐνδύει αὐτὸν τὸ παλαιὸν κολόβιον καὶ μαντίον παλαιὸν καὶ ζῶσμα τε καὶ κουκούλλιον μικρόν, ἴσον τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ δίδει αὐτῷ τὴν εὐχὴν ταύτην·

Et lorsqu’il est entièrement tonsuré, le prêtre le revêt d’un vieux *κολόβιον,* un vieux *μαντίον,* la ceinture et un petit *κουκούλλιον,* ajusté à sa tête et dit cette prière :

Κύριε ὁ Θεός, ὁ τὴν ἐπουράνιον καταδείξας ἡμῖν στρατιὰν πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἀφανῶν ἐχθρῶν, ὅπλισον ὅπλοις πνευματικοῖς καὶ τὸν νῦν εἰς αὐτὴν ἐγγραφόμενον ἀδελφὸν ἡμῶν, καὶ δὸς αὐτῷ ἐν νηφαλέῳ φρονήματι τὸ λοιπὸν διάξαι τοῦ βίου χρόνον, ἄμωμον καὶ ἀκηλίδωτον μετερχόμενον πολιτείαν εἰς εὐαρέστησιν καὶ δόξαν τοῦ πολυυμνήτου

Seigneur Dieu, qui nous as montré l’armée céleste pour l’anéantissement des ennemis invisibles, muni avec les armes spirituelles notre frère qui s’y enrôle maintenant et donne lui de passer le reste de sa vie avec un esprit éveillé, sans reproche et sans souillure, pour le bien-plaisir et la gloire de ton nom très-honoré ; inscris son nom dans le livre de la vie ; aie toujours pitié de

σου ὀνόματος, καὶ ἔγγραψον τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν βίβλῳ ζωῆς καὶ πάντας ἡμᾶς ἐλέησον καὶ ἀξίωσον τῆς ἐπουρανίου σου βασιλείας· ὅτι πρέπει σοι…

nous et rends-nous dignes de ton royaume céleste. Car à Toi appartiennent (toute gloire, honneur et adoration Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).

Καὶ ἵσταται ὁ καρεὶς σὺν τοῖς ἀδελφοῖς καὶ εὐθέως ἄρχεται ἡ σύναξις τῆς θείας λειτουγίας.

Et le nouveau tonsuré reste avec les frères et tout de suite commence la sainte liturgie.

…

...

Καὶ μετὰ τὴν λειτουγίαν ἐν τῷ ἀριστᾶν, καθημένων τῶν ἀδελφῶν, ποιεῖ τὴν διακονίαν ὁ καρεὶς ἀδελφός.

Et après la liturgie, au déjeuner, le frère nouveau tonsuré sert les frères assis.

Annexe 4 : Grottaferrata Γ.β.XLIII (Gtf 43), 11e siècle[2318]

Τάξις καὶ ἀκολουθία τοῦ προσχήματος	Le rituel et l'office du *πρόσχημα*
Μετὰ τελειωθῆναι τὴν ψαλμωδίαν, εἰσερχομένου τοῦ μέλλοντος κουρεύεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ πλησιάζοντας εἰς τὰ ἅγια θύρια, εἴτε ἐν τῷ διακονικῷ, καὶ διακόνου λέγοντος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, κἀκείνου ποιοῦντος μετάνοιαν, ὁ ἱερεύς ἐπερωτᾷ αὐτὸν, ἐπευχόμενος τὴν εὐχὴν ταύτην, λέγων οὕτως·	Après la psalmodie, le frère qui sera tonsuré entre dans l'église et s'approche des saintes portes ou dans le *diaconikon* ; le diacre dit : *Prions le Seigneur !* ; le frère fait une prosternation, le prêtre l'interroge et dit cette prière :
Τι προσῆλθες, τέκνον, προσπίπτων τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ καὶ τῇ ἁγίᾳ συνοδίᾳ ταύτῃ; Πάντως ποθεῖς ἀξιωθῆναι τοῦ μοναχικοῦ σχήματος, καὶ καταταγῆναι εἰς τὸν χορὸν τῶν τοῦ Χριστοῦ δούλων καὶ μαθητῶν;	*Fils, pourquoi t'approches-tu te prosternant devant le saint autel et devant cette sainte communauté ? Désires-tu vraiment de te rendre digne de l'habit monastique et d'être reçu dans le chœur des serviteurs et des disciples du Christ ?*
Ἀπόκρισις· Ναί, ἂν κελεύῃ ὁ Θεός, τίμιε πάτερ.	Réponse : *Oui, si Dieu le veut, révérend père.*
Ἐκουσίᾳ σου γνώμῃ προσέρχῃ τῷ Κυρίῳ;	*Par ta libre conviction t'approches-tu du Seigneur ?*
Ἀπόκρισις· Ναί, χάριτι Χριστοῦ, τίμιε πάτερ.	Réponse : *Oui, avec l'aide de Dieu, révérend père.*
Μὴ ἔκ τινος ἀνάγκης ἢ βίας προσέρχῃ αὐτῷ;	*Ne t'approches-tu pas de Lui par nécessité ou par cause d'une contrainte ?*
Οὔ, χάριτι Χριστοῦ.	*Non, avec l'aide de Dieu.*
Ἀποτάσσῃ τῷ κόσμῳ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν;	*Renonces-tu au monde et à toutes les choses du monde pour le royaume céleste ?*
Ναί, πάτερ.	*Oui, père.*
Παραμένεις τῷ μοναστηρίῳ καὶ τῇ	*Resteras-tu dans le monastère et dans la*

[2318] Texte grec cf. *Gtf 43*, f. 1-9v, p. 43*-47*, avec notre traduction française.

ἀσκήσει ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς;

Ναί, πάτερ.

Σώζεις μέχρι θανάτου τὴν ὑπακοὴν τῷ προεστῶτι σου καὶ πάσῃ τῇ ἐν Χριστῷ ἀδελφότητι;

Ναί, πάτερ.

Εἰ οὖν βούλει ἀξιωθῆναι τοῦ ἁγίου σχήματος καὶ καταταγῆναι εἰς τὸν χορὸν τῶν τοῦ Χριστοῦ δούλων καὶ μαθητῶν, πρόσπεσον ἐκλιπαρῶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, ὅπως καταξιωθῇς τὸν ἀσκητικὸν βίον κατορθῶσαι καὶ τυχεῖν τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Καὶ πίπτει καὶ ἀνίσταται.

Καὶ ὁ ἱερεύς ἀπάρχεται τὴν εὐχὴν ταύτην·

Ἰδοὺ τέκνον, καταλιμπάνεις τὸν βίον καὶ προσέρχῃ τῷ Χριστῷ· καθαρῶς καὶ ἀδιστάκτως πρόσελθε αὐτῷ, ἐκβιαζόμενος τὴν ἄφατον ἀγαθότητα δι᾽ ἐγκρατείας καὶ διηνεκοῦς προσευχῆς κληρονόμον σε καταστῆσαι τῆς ἐπουρανίου αὐτοῦ βασιλείας. Τέκνον, τὸν μονήρη ἐλήλυθας ἀσκῆσαι βίον καὶ τὴν ἀγγελικὴν ποθεῖς πραγματεύσασθαι πολιτείαν· ἀπόθου πάντα τὰ ἔθη τοῦ κόσμου, καὶ γύμνωσον σεαυτὸν ἀπὸ πάντων τῶν γηΐνων πραγμάτων, μὴ μόνον τῶν ὁρωμένων, ἀλλὰ καὶ τῶν διὰ τῆς ἐννοίας ζωγραφεῖσθαι δυναμένων ἐν τῷ ἀοράτῳ τῆς καρδίας ἐργαστηρίῳ, καὶ παράτρεχε τὰ παρόντα καὶ παρερχόμενα καὶ μὴ μένοντα, καὶ ὡς προσκαίρων καὶ φθαρτῶν τούτων καταφρόνει. Ζήτει δὲ τὰ μένοντα καὶ ὄντα

vie ascétique jusqu'au dernier souffle ?

Oui, père.

Garderas-tu jusqu'à la mort l'obéissance de ton supérieur et de toute la fraternité dans le Christ ?

Oui, père.

Si tu veux donc te rendre digne du saint habit et être reçu dans le chœur des serviteurs et des disciples du Christ, prosterne devant Lui, Le cherchant de tout ton cœur, pour que tu réussisses mener d'une manière digne la vie ascétique et d'acquérir les bontés célestes dans le Christ Jésus.

Et le frère fait une prosternation et se lève.

El le prêtre commence cette prière :

Voici, fils, tu abandonnes la vie du monde et tu t'approches du Christ ; approches-toi de Lui propre et sans doute, t'efforçant d'acquérir la bonté ineffable par la maîtrise de toi-même et la prière sans cesse, pour qu'Il te rende héritier de Son royaume céleste. Fils, tu es venu pour t'exercer dans une vie solitaire et désires d'arriver à la vie angélique ; sois sans passion pour les habitudes du monde et éloigne-toi de tous les choses terrestres, pas seulement de celles visibles, mais aussi de celles qui ont le pouvoir de se graver dans les profondeurs du cœur ; surpasse tous ceux qui viennent, qui passent, qui ne restent pas, pour mépriser toutes les choses éphémères et corruptibles. Cherche les choses incorruptibles, qui existent en

καὶ πέρας οὐκ ἔχοντα, καὶ ὡς αἰωνίων καὶ ἀκηράτων τούτων ἀντέχου κρίσιν ἔσεσθαι καὶ ἀνταπόδοσιν προσδόκα καὶ τὴν ἐξ ἔργων ἀπαραλόγιστον ἀνταπόδοσιν· δεῖ γὰρ ἡμᾶς ὡς ἀληθῶς δίκας εἰσπραχθῆναι ἐνώπιον ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, προφητῶν, ἀποστόλων καὶ μαρτύρων ὑπὲρ ἐννοιῶν, ὑπὲρ τῶν ἐν νυκτί, ὑπὲρ τῶν ἐν ἡμέρα, καὶ ἐπὶ τούτων ἁπάντων ἀναγνωσθῆναι σου ἔχει τὸ χειρόγραφον, ὃ ἑκουσίως σήμερον προσερχόμενωος καθυπογράφεις δουλεύειν τῷ Κυρίῳ ἀπερισπάστως, πᾶσαν κακουχίαν καὶ θλῖψιν ἐπαγγελλύμενος αὐτῷ· τουτέστιν πεῖναν καὶ δίψαν, ἀγρυπνίαν, χαμευνίαν, ὄνειδος, κακοπάθειαν, ἵνα αὐτῷ στρατολογήσαντι Θεῷ ἀρέσῃς, αὐτὸς γὰρ ἔφη· ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμέ οὐκ ἔστι μου ἄξιος, καὶ ὅς οὐ λαμβάνει τὸ σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστι μου ἄξιος. Βλέπε οὖν, ὦ τέκνον, ποίας συνθήκας ἔδωκας ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ τῷ Θεῷ, ἀγγέλων ἀοράτως ἐνταῦθα παρισταμένων, δυνάμεις γὰρ οὐράνιαι παρίστανται σὺν ἡμῖν δεχόμεναί σου τὰς πρὸς τὸν Δεσπότην συθήκας· καὶ ἐπὶ τούτων ἁπάντων ἀποτάσσῃ τῷ ματαίῳ καὶ προσκαίρῳ κόσμῳ, καταλιμπάνων πᾶσαν κοσμικὴν ἐπιθυμίαν καὶ κολλώμενος αὐτῷ τῷ Χριστῷ. Λέγει γὰρ τῷ ἁγίῳ Εὐαγγελίῳ· ὅστις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι. Βλέπε οὖν, ὦ τέκνον, ποίων ῥημάτων ἤκουσας, καὶ μὴ καταφρόνει τῶν

vérité, qui n'ont pas des limites ; reste devant les choses éternelles et pures, afin de les discerner ; et attends la récompense qui n'est pas détournée par les actes ; car il faut qu'en vérité nous soyons jugés avec justice devant les anges, les archanges, les prophètes, les apôtres, les martyrs, pour ceux que nous avons pensé, pour ceux que nous avons fait pendant la nuit, pendant le jour et pour toutes les choses qui sont dans le livre de la vie et qui seront lues à toi, qui librement t'approches aujourd'hui pour te faire serviteur du Seigneur pour toujours ; pour Lui promettre de supporter toutes les afflictions et les oppressions, c'est-à-dire le faim et la soif, les veillées, le sommeil sur la terre, les reproches, les mauvais traitements ; pour plaire à Dieu qui t'enrôle dans son armée ; car Il a dit : celui qui aime le père ou la mère plus que moi n'est pas digne de Moi ; et : celui qui ne prend pas Sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de Moi. Fils, sois donc attentif aux promesses que tu as faites maintenant à Dieu, car les anges invisibles sont ici présents et les pouvoirs célestes reçoivent avec nous tes promesses faites au Maître ; devant tous ceux-ci, tu renonces au monde vain et éphémère, tu abandonnes tous les désirs terrestres et tu t'unis avec le Seigneur. Car le saint évangile dit : celui qui veut marcher à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne Sa croix et qu'il me suive. Fils, sois donc attentif aux mots que tu as écoutés et ne méprise pas le

λεγομένων τὴν δήναμιν· βλέπε, οἵῳ νυμφίῳ μεμνήστευσαι· βλέπε τὸν ἐχτρόν, μὴ γυμνώσῃ σε ὡς τὸν Ἀδὰμ καὶ πόῤῥω ποιήσῃ τῆς βασιλείας καθάπερ ἐκεῖνον τοῦ παραδείσου, ἀλλὰ ἀνδρίζου καὶ ἴσχυε ἐνδυναμούμενος τῷ κράτει τοῦ Κυρίου ἡμῶν, τοῦ εἰπόντος· οὐ θέλω τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν. Βλέπε, ὦ τέκνον, καθαρᾷ τῇ διανοίᾳ πρόσελθε τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ· μὴ δὲ ἐν δισταγμῷ τινι ἐνδύσῃ τὴν νυμφικὴν στολήν, ἵνα ὁρῶν σου τὸ πρόθυμον ὁ νυμφίος Χριστὸς ἐκεῖσε κατατάξῃ εἰς τοὺς τῶν ἀγγέλων χορούς· ὅπερ γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν καὶ ἀξιωθῆναι τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος. Ταύτας οὖν τὰς δοθείσας ἐντολάς, ὦ τέκνον, τήρησον ἐν τῇ καρδίᾳ σου· πολλοὶ γὰρ τούτων ἀμελήσαντες κεναῖς ἐλπίσιν τῷ θανάτῳ παρεδόθησαν καὶ ἀνοήτως ἐν τῷ ᾅδῃ στενάζουσι. Κτῆσαι οὖν καρδίαν συντετριμμένην, ἐλεημοσύνης συναλλάγματα, εὐσεβείας πλοῦτον, ἡσυχίας χαράν, φιλαδελφίας δόξαν, ὑπακοῆς ἔπαινον, ἐγκρατίας καύχημα, πραΰτητος θησαυρόν, σωφροσύνης ἁγιασμόν, ἵνα εὕρῃς χάριν καὶ ἔλεος ἐν τῇ φοβερᾷ ἡμέρα τῆς κρίσεως καὶ λάβῃς τὰ ἐν ἐπαγγελίαις ἐπουράνια ἀγαθὰ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν· μεθ᾽ οὗ τῷ Πατρὶ δόξα, τιμὴ σὺν ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν….

pouvoir des propos ; sois attentif, souviennes-toi de ton époux (céleste) ; sois attentif à l'ennemi pour qu'il ne te déshabille pas, comme il a fait avec Adam et qu'il t'éloigne du royaume, comme celui-ci du paradis, mais encourage-toi et fortifie-toi, en devenant puissant par le pouvoir de notre Seigneur qui a dit : je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se repente et qu'il vive. Fils, sois attentif, approches-toi avec un cœur propre de l'autel du Christ ; ne revêts pas l'habit des noces avec doute, pour que le Christ l'époux te voie plein d'ardeur et que te met au-delà dans le chœur des anges ; que le Christ donne cette fin à nous tous et nous rende dignes de Sa bonté. Fils, garde, donc, dans ton cœur, ces commandements qui ont été donnés ; car beaucoup les ont négligé à cause des vaines espérances et ont été donnés à la mort et (maintenant) ils se lamentent follement dans l'enfer. Par contre, acquiers-toi un cœur écrasé, la liaison de la miséricorde, la richesse de la piété, le don de la tranquillité, la gloire de l'amour pour les proches, la louange de l'obéissance, l'éloge de la maîtrise de soi-même, le trésor de la douceur, la sanctification de la simplicité, pour trouver la grâce et la pitié (du Seigneur) dans le jour effrayant du jugement et pour recevoir les bontés célestes, selon les promesses (de Dieu), dans le Christ Jésus notre Seigneur ; à Lui soient la gloire, l'honneur,

avec le Père, ainsi que l'Esprit saint, maintenant (et toujours et dans les siècles des siècles).

Καὶ τοῦ διάκόνου λέγοντος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, κἀκείνου ποιοῦντος μετάνοιαν, ὁ ἱερεύς ἐπεύχεται τὴν εὐχὴν ταύτην καὶ λέγει·

Et le diacre dit : Prions le Seigneur ! ; et celui-ci fait une prosternation et le prêtre prie en disant :

Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ποιημὴν ὁ καλὸς ὁ ἀποσπῶν ἐκ τῆς πλάνης τὰ λογικά σου πρόβατα, ὁ νομὴν σωτηρίας τοῖς ἐπεγνωκόσι τὴν ἄσκησιν διδούς, ὁ ἐκ κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν διασώζων τοὺς σὲ θεραπεύοντας, ᾄσμασί τε ἀποστολικῶν παραδόσεων σεμνύνων τοὺς σὲ ἐπιποθοῦντας· αὐτὸς Δέσποτα φιλάνθρωπε, εὐλόγησον τὸν δοῦλον σου τόνδε, τὸν νῦν καταλιμπάνοντα τὸν πρόσκαιρον καὶ φθαρτὸν τοῦτον βίον, χάρισαι αὐτῷ τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν καὶ χάριν τῆς σῆς θεότητος, τῷ ψυχῇ καὶ σώματι προσελθόντι σοι τῷ ἀμωμήτῳ νυμφίῳ· σύντριψον τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἀνάδειξον αὐτὸν λογικὸν πρόβατον τῆς ἁγίας σου ποίμνης, δεχόμενος παρ᾽ αὐτοῦ τὰς ἀπαρχὰς τοῦ ἁγίου σχύματος ἐν τῷ ὀνόματί σου, τῷ ἁγιάζοντι τὰ σύμπαντα, ἵνα καὶ αὐτὸς ἁγιασθῇ· ὁτι σὺ εἶ ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθειν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν….

Seigneur Jésus Christ notre Dieu, le bon Pasteur, qui sors de l'errance les brebis rationnelles, qui donnes le pâturage du salut à ceux qui connaissent la voie de l'ascèse, qui délivres des désirs mondaines ceux qui Te honorent, qui es glorifié par des hymnes par ceux qui Te désirent chaleureusement ; Toi-même, Maître qui aimes les hommes, bénis ton serviteur (N.), qui abandonne cette vie éphémère et corruptible ; donne-lui ton pouvoir et ta grâce divine dans l'âme et le corps, car il est venu à Toi, l'époux pur ; écrase le diable sous ses pieds et montre-le une brebis rationnelle de ton saint troupeau ; car il reçoit les prémices du saint habit dans Ton nom, qui sanctifie tous, pour qu'il soit aussi sanctifié ; car Tu es celui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, et nous Te rendons gloire, Père et Fils et saint Esprit, maintenant (et toujours et dans les siècles des siècles).

Ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη πᾶσιν…

Le prêtre : *Paix à tous !*

Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλὰς…

Le diacre : *(Inclinons) les têtes (devant le Seigneur)*

Ὁ ἱερεύς ἐπεύχεται·

Le prêtre dit la prière :

Κύριε, Κύριε, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡμῶν ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς…

Seigneur, Seigneur, la force de notre salut, Toi qui nous as bénis…

Καὶ ἐπιδίδωσιν τὸ ψαλλίδον ὁ μέλλων κουρεύεσθαι τῷ ἡγουμένῳ, καὶ ἐκφωνεῖ ὁ ἱερεὺς·

Et celui qui sera tonsuré donne les ciseaux à l'higoumène et le prêtre dit l'*ecfonis* :

Εὐλογητὸς ὁ Θεός, ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, νῦν….

Béni est Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, maintenant…

Καὶ κουρεύει αὐτὸν σταυροειδῶς, λέγων·

Et il le tond en forme de croix, en disant :

Ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν, ὁ δεῖνα, κείρεται τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρός…. Εἴπωμεν ὑπὲρ αὐτοῦ… .

Notre frère (N.) tond les cheveux de sa tête au nom du Père (et du Fils et du Saint Esprit). Disons pour lui (Seigneur, aie pitié !)

Ὁ λαώς· Κύριε ἐλέησον γ ΄.

Le peuple : *Seigneur, aie pitié ! (trois fois)*

Καὶ ἐνδύει αὐτὸν τὸ στιχάριον λέγων·

Et il le revêt du *sticharion* disant :

Ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ὁ δεῖνα, ἐνδύεται χιτῶνα δικαιοσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος, ἐν ὀνόματι… . Εἴπωμεν… .

Notre frère (N.) revêt le vêtement de la justice et de la joie de l'habit angélique, au nom… Disons…

Εἶτα τὸ κουκούλλιον.

Et après le *κουκούλλιον*

Ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ὁ δεῖνα λαμβάνει τὸ κουκούλιον τῆς ἀκακίας, ἐν ὀνόματι… .

Notre frère (N.) reçoit le κουκούλλιον de l'innocence, au nom…

Εἶτα ζώννυσι λέγων·

Après il le ceint disant :

Ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ὁ δεῖνα περιζώννυται τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ δύναμιν ἐν ἀληθείᾳ εἰς τὸ ὄνομα… .

Notre frère (N.) ceint ses reins avec le pouvoir de la vérité, au nom…

Εἶτα περιτίθησι τὸ παλλίον, ἤγουν μαντίον, λέγων·

Après (lui) donne le *παλλίον*, c'est-à-dire le *μαντίον*, en disant :

Ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ὁ δεῖνα ἔλαβεν τὸ *πρόσχημα* τῆς ἀγγελικῆς καταστάσεως, ἐν

Notre frère (N.) a reçu le πρόσχημα de l'état angélique, au nom… Disons pour

ὀνόματι… . Εἴπωμεν ὑπὲρ αὐτοῦ· Κύριε ἐλέησον.

lui : seigneur, aie pitié

Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλὰς…

Le diacre : *(Inclinons) les têtes (devant le Seigneur)*

Καὶ κλίνοντος τὴν κεφαλήν, ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται·

(Le frère) incline la tête et le prêtre dit cette prière :

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀξίους σου εἶναι νομοθετήσας…

Dieu, notre Seigneur, Toi qui a montré dignes de Toi

Ὁ διάκονος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Le diacre : Prions le Seigneur

Ὁ ἱερεύς ἐπεύχεται·

Le prêtre fait cette prière :

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μόνος εὔσπλαγχνος καὶ ἐλεήμων, εὐχαριστοῦμεν σοι τῷ εὐδοκήσαντι ῥύσασθαι τὸν δοῦλόν σου τόνδε ἐκ τῆς τοῦ κόσμου ματαίας ἀναστροφῆς καὶ συνηθείας καὶ καλέσαι εἰς τὸ σεμνὸν τοῦτο τοῦ μονήρους βίου ἐπάγγελμα. Ἀξίωσον αὐτὸν κατὰ πολὺ ἔλεός σου ζῆσαι ἀξίως τῆς ἀγγελικῆς σου πολιτείας καὶ φύλαξον αὐτὸν ἐκ τῶν τοῦ διαβόλου παγίδων, κάθαρὰν αὐτοῦ τὴν ψυχήν καὶ τὸ σῶμα διατήρησον ἕως θανάτου καὶ ναὸν σου ἅγιόν γενέσθαι καταξίωσον, συνέτισον αὐτὸν μνημονεύειν σου διαπαντὸς καὶ τῶν σῶν προσταγμάτων, ταπεινοφροσύνην καὶ ἀγάπην καὶ πραότητα χάρισαι αὐτῷ, πρεσβείαις τῆς ἀχράντου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου τῶν ἀπ᾽ αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων· ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα σου τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν...

Seigneur, notre Dieu, Toi qui seul es compatissant et miséricordieux, nous Te rendons grâce parce que Tu as bien voulu délivrer ton serviteur du bouleversement vain et des habitudes du monde et appelé à cette vénérable profession de la vie solitaire ; accorde-lui, selon ta grande miséricorde, de vivre dignement cette vie angélique et garde-le des pièges du diable ; garde son âme et son corps purs jusqu'à la mort et rends-le digne de devenir ton temple saint ; donne-lui la sagesse de se souvenir en tout temps de Toi et de Tes commandements, donne-lui toujours l'humilité, l'amour et la patience ; par l'intercession de notre tout-pure Souveraine, la Mère de Dieu et toujours vierge Marie et de tous les saints qui ont bien-plu à Toi ; car Ton nom tout-honoré et magnifique a été béni et glorifié, Père et Fils et saint Esprit, maintenant (et toujours et dans les siècles des siècles).

Annexe 5 : Coislin 213 (Csl 213), AD 1027[2319]

Εὐχὴ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος λαμβάνειν μαντίον·	Prière pour celui qui recevra le *μαντίον*
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀξίους σου εἶναι νομοθετήσας…	*Dieu, notre Seigneur, Toi qui a montré dignes de Toi…*
Ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη πᾶσιν.	Le prêtre : *Paix à tous !*
Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν.	Le diacre : *(Inclinons) nos têtes (devant le Seigneur !)*
Ὁ ἱερεύς εὔχεται·	Le prêtre dit la prière :
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἡ ἐλπὶς καὶ καταφυγὴ πάντων τῶν ἐλπιξόντων ἐπὶ σέ ὁ διαφόρους ὁδοὺς σωτιρίας ἡμῖν ὑποδείξας διὰ τῆς ἐνανθρωπύσεως τοῦ Χριστοῦ σου πρόσδεξαι τὸν δοῦλόν σου τόνδε τὸν ἀπολειπόντα τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας καὶ ἐπ᾽ αὐτὸν προσενέγκαντα σοὶ τῷ Δεσπότῃ θυσίαν ζῶσαν εὐάρεστον περίελε ἀπ᾽ αὐτοῦ πᾶσαν σαρκικὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὰς ἀλόγους προλύφεις ἵνα τῇ ἀφαιρέσει τῶν ἀναισθήτων τριχῶν συναποβάληται καὶ τὰς ἀλόγους ἐνθυμήσεις τὲ καὶ πράξεις καὶ ἀξιωθῇ ἀναλαβεῖν τὸν ζυγόν σου τὸν χρηστὸν καὶ τὸ ἐλαφρόν φορτίον καὶ ἆραι τὸν σταυρὸν καὶ ἀκολουθῆσαι σοι τῷ Δεσπότῃ διατήρησον αὐτὸν εἰς τὸν σὸν ἁγιασμὸν καὶ δώρησαι αὐτῷ πρόθεσιν ἀγαθὴν ἐν τῇ ῥήσει τῶν ἁγίων σου ἐντολῶν συναριθμῶν αὐτὸν ἐν καιρῷ εὐθέτῳ τῷ χορῷ τῶν ἐκλεκτῶν σου. Χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ	*Seigneur, notre Dieu, l’espoir et le refuge de tous ceux qui espèrent en Toi, qui nous as montré les différentes voies du salut par l’Incarnation de Ton Christ, reçois ton serviteur (N.) qui renonce aux désirs du monde et se donne à Toi, Seigneur, offrande vivante, bien-plaisante ; écarte de lui tout le désir charnel et les instincts irrationnels afin que, par l’éloignement de cheveux insensibles, il rejette aussi les désirs et les actions irrationnels et soit digne de porter ton joug doux et ton fardeau léger, de prendre la croix et de Te suivre, Toi le Maître ; garde-le dans Ta sainteté et donne-lui la bonne pensée pour la surveillance de tes saints commandements ; agrège-le en temps opportun au chœur de tes élus. Par la grâce et l’amour pour les hommes de ton Fils unique avec lequel Tu es béni, avec Ton Esprit très-saint, bon et vivifiant,*

[2319] Texte grec cf. *Csl 213*, f. 164^{v}- 166^{v}, p. 397-402, avec notre traduction française.

μεθ᾽ οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Εἶτα κουρεύει αὐτὸν σταυροειδῶς περιβάλλει τὲ αὐτὸν τὸ παλλίον λέγων οὕτος·

Ensuite, le prêtre coupe ses cheveux en forme de croix et le revêt du *παλλίον* disant :

Ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ὁ δεῖνα λαμβάνει τὸ παλλίον τὸν ἀρραβῶνα τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος. Εἴπωμεν ὑπὲρ αὐτοῦ· Κύριε ἐλέυσον.

Notre frère (N.) reçoit le παλλίον, les arrhes du grand et angélique habit. Disons pour lui : Seigneur, aie pitié !

Παραλαβόντες δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ εἰς τὸ κανονικὸν κουρεύουσιν λέγοντες τὸν Ἄμωμιον καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀσπάζεται τοὺς ἀδελφούς.

Les frères le reçoivent et lui tondent les cheveux selon la règle, disant le Psaume 118 ; et il vient dans l’église et joint les frères.

Ἀκολουθία τοῦ προσχήματος τῶν μοναχῶν καὶ εὐχαί.

Le rituel du *πρόσχημα* des moines

Πρὸ τοῦ κουρευθῆναι ἐρωτᾶται πρῶτον ταῦτα ὑπὸ τοῦ ἱερέως·

Avant d’être tonsuré, le frère est d’abord questionné par le prêtre :

Ἐκουσίᾳ σου γνώμῃ προσῆλθες τῷ Χριστῷ;

Par ta libre conviction t’approches-tu du Seigneur ?

Μὴ ἔκ τινος ἀνάγκης ἢ βίας;

N’est-ce pas par nécessité ou par contrainte ?

Ἀποτάσσῃ τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ;

Renonces-tu au monde et aux choses du monde ?

Παραμένεις τῷ μοναστηρίῳ καὶ τῇ ἀσκήσει ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς;

Resteras-tu dans le monastère et dans la vie ascétique jusqu’au dernier souffle ?

Ὑποτάσσῃ τῇ ἐν Χριστῷ ἀδελφότητι;

Obéiras-tu à la communauté dans le Christ ?

Φυλάττεις ἑαυτὸν ἐν παρθενίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ ἕως ἐσχάτης σου ἀναπνοῆς;

Te garderas-tu dans la chasteté et l'humilité jusqu'au ton dernier souffle ?

Βλέπε ἀδελφὲ οἵας συνθήκας δίδως τῷ Θεῷ ἄγγελοι εἰσὶ οἱ ἀπογραφόμενοι τὴν ὁμολογίαν σου, ἣν καὶ μέλλεις ἀπαιτεῖσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Considère, frère, quel genre de promesses tu fais au Christ ; les anges sont présents et notent ta profession, par rapport à laquelle tu devras répondre lors de la seconde venue de notre Seigneur Jésus Christ.

Καὶ συνθεμένου ἐπὶ πᾶσιν λέγοντος τοῦ διακόνου· Κλίνοντες τὰ γόνατα, καὶ γονυκλιτοῦντος τοῦ ἀδελφοῦ ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς.

Et après tout cela, le diacre dit : *En inclinant les genoux (prions le Seigneur) ;* et le prêtre dit la prière sur le frère agenouillé :

Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τῷ κατὰ πολὺ ἔλεός σου ῥυσαμένῳ τὸν δοῦλόν σου ἐκ τῆς ματαίας τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ καλέσαντι εἰς τὸ σεμνὸν ἐπάγγελμα ἀξίωσον αὐτὸν ζῆσαι ἀξίως τῆς ἀγγελικῆς ταύτης πολιτείας φύλαξον αὐτὸν ἐκ τῶν τοῦ διαβόλου παγίδων κάθαρον αὐτοῦ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα διαφύλαξον αὐτὸν ἕως θανάτου καὶ ναὸν ἅγιόν σου γενέσθαι καταξίωσον συνέτισον αὐτὸν μνημονεύειν σου διαπαντὸς καὶ τῶν σῶν προσταγμάτων ταπεινοφροσύνην καὶ ἀγάπην καὶ πραότητα αὐτῷ διαπαντὸς χαριζόμενος. Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ μεθ᾽ οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι νῦν.

Nous te rendons grâce, Seigneur notre Dieu, qui dans ta grande miséricorde as délivré ton serviteur de la vie superficielle du monde et l'as appelé à cette vénérable profession ; accorde-lui de vivre dignement cette vie angélique ; garde-le des pièges du diable ; purifie son âme et son corps ; garde-le jusqu'à la mort et rends-le digne de devenir ton temple saint ; donne-lui la sagesse de se souvenir en tout temps de Toi et de tes commandements, donne-lui toujours l'humilité, l'amour et la patience. Par les miséricordes de Ton Fils unique avec lequel Tu es béni, avec Ton Esprit très-saint, bon et vivifiant, maintenant (et toujours et dans les siècles des siècles).

Εἰρήνη πᾶσιν.

Paix à tous !

Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.

Le diacre : *(Inclinons) nos têtes devant le Seigneur !*

Ὁ ἱερεύς εὔχεται·

Le prêtre dit cette prière :

Κύριε Κύριε ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡμῶν

Seigneur, Seigneur, la force de notre salut,

ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν εὐλόγησον τὸν δοῦλόν σου καὶ φύλαξον αὐτὸν ἐν τῷ ὀνόματί σου χάρισαι αὐτῷ μὴ εἰς κενὸν τρέχειν ἀλλ᾽ ἐν ἀληθείᾳ φεύγειν πᾶσαν κακίαν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν μεταδιώκειν μετὰ πίστεως καὶ ἐλπίδος καὶ ἀγάπης εἰς τὸ ἐπιλαβέσθαι τῆς αἰωνίου ζωῆς ἵνα ἀξίως πολιτευσάμενος κατὰ τὰς ἐντολὰς τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καταξιωθῇ τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτὶ τῆς δόξης σου. Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ μεθ᾽ οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

qui nous as béni avec toute la bénédiction spirituelle dans le Christ Jésus, notre Seigneur, bénis ton serviteur et garde-le dans Ton nom ; donne-lui de ne pas courir en vain, mais de s'éloigner en effet de tout le mal et de suivre toute la vertu avec foi, espérance et amour, pour acquérir la vie éternelle et pour se rendre digne, en vivant selon les commandements de Ton Fils unique, de l'héritage des saints dans la lumière de Ta grâce. Par les miséricordes de Ton Fils unique avec lequel Tu es béni, avec Ton Esprit très-saint, bon et vivifiant, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

ABRÉVIATIONS

1. Abréviations des manuscrits et papyrus

1.1. Manuscrits liturgiques[2320]

Ath 662 = Athènes, Bibliothèque Nationale 662 (13e siècle), f. 291v-318v, cf. P.L. KALAIDZIDIS, *Τὸ ὑπ' ἀριθμ. 662 χειρόγραφο - εὐχολόγιο τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 2004, p. 80-112.

Bar 336 = Vatican, Bibliothèque apostolique, Barberini 336 (8e siècle), f. 175-176 et 230-241, cf. S. PARENTI, E. VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336* (BELS 80), Rome 2000², p. 177 ; 220-229, trad. p. 341-342 ; 366-377.

Bar 370 = Vatican, Bibliothèque apostolique, Barberini 370 (16e siècle), f. 1-61, cf. M. WAWRYK, *Initiatio monastica in liturgia byzantina. Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasphoratus exordia et evolutio* (OCA 180), Rome 1968, p. 274-275.

Csl 213 = Paris, Bibliothèque Nationale, Coislin 213 (AD 1027), f. 164v-198v, cf. ARRANZ, *L'Eucologio constantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Rome 1996, p. 397-431.

Csl 367 = Paris, Bibliothèque Nationale, Coislin 367 (13e-14e siècle), f. 136v-164v, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 66*-67*.

Dns 450 = Mont Athos, Monastère de Dionisiou 450 (AD 1408), f. 56-97, cf. A. DMITRIEVSKI, *Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго Востока, II : Εὐχολόγια* (*Description des manuscrits liturgiques de l'Orient orthodoxe, II : Euchologes*), Kiev 1901, réimp. Hildesheim 1965 (par la suite DMITRIEVSKI, *Euchologes*), p. 384-388.

Gtf 1 = Grottaferrata Γ.β.I (vers le 13e siècle), f. 139-146v, cf. ARRANZ, *L'Eucologio constantinopolitano…*, p. 397-431.

Gtf 4 = Grottaferrata Γ.β.IV (10e siècle), f. 118rv, cf. S. PARENTI, *L'eucologio manuscritto Cryptense Γ.β.IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione.* Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 1994, p. 51.

[2320] En absence d'une référence, les manuscrits appartiennent aux fonds grecs de la bibliothèque mentionnée. Excepté *Sin MG 53*, les codex du Sinaï relèvent du fond ancien de manuscrits.

Gtf 5 = Grottaferrata Γ.β.V (AD 1019), f. 36ᵛ-39ᵛ et 46ᵛ -102ᵛ, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 1*-3* et 5*-42*.

Gtf 7 = Grottaferrata Γ.β.VII (10ᵉ siècle), f. 138-164ᵛ, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 5*-42*. Voir aussi G. PASSARELLI, *L'eucologio Cryptense Γ.β.VII (sec. X)* (ABλ 36), Thessalonique 1982.

Gtf 43 = Grottaferrata Γ.β.XLIII (11ᵉ siècle), cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 43*-47* et 68-107*.

Ivr 780 = Mont Athos, Monastère d'Iviron 780, Mont Athos (AD 1400), f. 56-91ᵛ, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 371.

Jér 73 = Jérusalem, Bibliothèque patriarcale 73 (274) (15ᵉ siècle), f. 1-53, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 505-516.

Jér 367 = Jérusalem, Bibliothèque patriarcale 367 (15ᵉ-16ᵉ siècle), f. 93-160ᵛ, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 934-938.

Jér 385 = Jérusalem, Bibliothèque patriarcale 385 (14ᵉ siècle), f. 299ᵛ-304ᵛ, cf. A. DMITRIEVSKI (éd.), *Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго Востока, I, III : Τυπικά* (*Description des manuscrits liturgiques de l'Orient orthodoxe, I, III : Typika*), Kiev 1895, Saint-Pétersbourg 1917, réimp. Hildesheim 1965, III, p. 191-192.

JérSC 100 = Jérusalem, Bibliothèque patriarcale, Sainte Croix 100 (12ᵉ-13ᵉ siècle), f. 1-56ᵛ, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 56*-60*.

Mes 172 = Messine, Bibliothèque Universitaire 172 (AD 1148-1149), f. 1-92, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 47*-53* et 68*-102*.

Otb 60 = Vatican, Bibliothèque apostolique, Ottoboni 60 (16ᵉ siècle), f. 259-263, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 3*-5*.

Otb 160 = Vatican, Bibliothèque apostolique, Ottoboni 160 (14ᵉ siècle), f. 1-7ᵛ, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 60*-66*.

Par 392 = Paris, Bibliothèque Nationale 392 (12ᵉ siècle), f. 107ᵛ -111ᵛ, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 53*-55*.

Ptb 226 = Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale Russe 226 (10ᵉ siècle).

Ptl 604 = Mont Athos, Monastère Saint-Pantéléimon 604 (15ᵉ siècle), f. 1-9, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 557-564.

Sev 472 = Moscou, Musée Historique d'État, Sevastianov 472 (14ᵉ-15ᵉ siècle), f. 105ᵛ-124, cf. N. PALMOV, *Постриженіе въ монашество. Чины постриженія въ монашество въ Греческой Церкви. Историко-археологическое изслъдованіе (La tonsure monastique. Le rituel de la tonsure monastique dans l'Église grecque. Étude archéologique et historique)*, Kiev 1914, app. p. 55-61.

Sev 473 = Moscou, Musée Historique d'État, Sevastianov 473 (15ᵉ siècle), f. 90ᵛ-97ᵛ, cf. PALMOV, *La tonsure monastique…*, app. p. 62-63.

Sev 474 = Moscou, Musée Historique d'État, Sevastianov 474 (10ᵉ siècle), f. 141-170ᵛ et 231-255, cf. PALMOV, *La tonsure monastique…*, app. p. 12-24.

Sin 958 = *Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 958* (10e siècle), f. 87, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 32.

Sin 959 = *Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 959* (11e siècle), dans DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 42-64.

Sin 961 = Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 961 (11e-12e siècle), f. 93-96v, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 82-83.

Sin 967 = Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 967 (13e siècle), f. 1-65, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 219-232.

Sin 971 = Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 971 (13e-14e siècle), f. 229v-282v, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 257-260.

Sin 973 = *Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 973* (AD 1153). Voir DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 83-127.

Sin 980 = Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 980 (AD 1475), f. 65-110, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 427-429.

Sin 982 = Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 982 (13e siècle), f. 67, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 239-240.

Sin 985 = *Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 985* (16e siècle), f. 1-61v, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 868-876.

Sin 994 = Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 994 (14e siècle), f. 89-124, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 324-326.

Sin 1036 = *Sinaï, Monastère Sainte-Catherine 1036* (12e-13e siècle), f. 121v-128 et 159v-160v, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 151-152.

Sin géorg 12 = Sinaï, Monastère Sainte-Catherine géorg. 12 (10e siècle), cf. E. TCHELIDZE, *Grand Eucologe*, I, Tbilissi 2006, p. 200-236.

Sin MG 53 = Sinaï, Monastère Sainte-Catherine MG 53 (nouvelles découvertes) (9e siècle), f. 1-11v, cf. CHR. KANAVAS, *L'Eucologio MG 53 (sec. IX) del Monastero di S. Caterina del Sinai*, Dissertatio ad Doctoratum, Rome 2013, p. 326-331.

Sin sl 37 = Sinaï, Monastère Sainte-Catherine sl. 37 (10e-11e siècle), f. 80v-102, cf. J. FRČEK, « Euchologium sinaiticum », *PO* 123 (25.3), p. 526-586.

Syn 396 = *Moscou, Musée Historique d'État, Bibliothèque synodale 396* (13e siècle), f. 1-12, cf. PALMOV, *La tonsure monastique…*, app. p. 65-68.

Syn 962 = Moscou, Musée Historique d'État, Bibliothèque synodale 962 (11e-12e siècle). Voir DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 64-75 ; 868-876.

Upl 7 = *Uppsala, Bibliothèque universitaire 7* (11e-12e siècle), f. 1-104, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 47*-53* et 68*-102*.

Vat 1836 = Vatican, Bibliothèque apostolique 1836 (11e-12e siècle), f. 1r-64r, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 5*-42*.

Vat 1969 = Vatican, Bibliothèque apostolique 1969 (12e siècle), f. 1-69v, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 47*-53* et 68*-102*.

Vat 1970 = Vatican, Bibliothèque apostolique 1970 (12e siècle), f. 202-203 et 226v-233, cf. WAWRYK, *Initiatio monastica…*, p. 55* et 102*-103*.

Ven arm 457 = Venise, Bibliothèque des Mekhitaristes 457(320) (10e siècle), cf. F.C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 136-157.

Vtp 133 = Mont Athos, Monastère de Vatopédi 133(744) (14e siècle), f. 228-249v, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 276-282.

Vtp 134 = Mont Athos, Monastère de Vatopédi 134(745) (AD 1538), f. 126-143, cf. DMITRIEVSKI, *Euchologes*, p. 769-770.

1.2. Manuscrits enluminés

LincColl = Oxford, Lincoln College 35 (14e siècle).

MadSky = Madrid, Bibliothèque Nationale vitr. 26-2 (12e siècle), cf. V. TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden 2002.

MenBasII = Vatican, Bibliothèque apostolique 1613 (10e-11e siècle), cf. *El «Menologio de Basilio II», Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1613. Libro de estudios con ocasión de la edición facsímil,* éd. F. D'AIUTO, I. PÉREZ MARTÍN (Colección Scriptorium 18), Vatican - Athènes - Madrid 2008.

PsChludov = Moscou, Musée Historique d'État 129d (9e siècle), cf. M.V. ŜEPKINA, *Миниатюры хлудовской псалтыри* (*Les miniatures du Psautier Chludov*), Moscou 1977.

1.3. Papyrus

KRU = Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben), éd. W.E.CRUM, G. STEINDORFF, Leipzig 1912.

P.Lips. = Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig, éd. L. MITTEIS, Leipzig 1906, Milan 1970^2.

P.Lond. = Greek Papyri in the British Museum, éd. F.G. KENYON, H.I. BELL, I-V, Londres 1893-1917, réimpr. Milan 1973.

P.Oxy. = The Oxyrhynchus Papyri, éd. B.P. GREENFELL, A.S. HUNT ET ALII, Londres.

1.4. Ostraca

O.Brit.Mus.Copt. = Coptic and Greek Texts of the Christian Period From Ostraka, Stelae, etc. in the British Museum, éd. H.R. HALL, Londres 1905.

O.CrumST = Short Texts from Coptic Ostraca and Papyri, éd. W.E. CRUM, Oxford 1921.

O.Vind.Copt. = Die koptischen Ostraka der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Denkschriften 78/1), éd. W.C. TILL, Vienne 1960.

2. Abréviations générales

AA = Archives de l'Athos, Paris.

AASS = *Acta Sanctorum*, Paris.

AB = *Analecta Bollandiana*, Bruxelles.

ΑΒλ = Ανάλεκτα Βλατάδων, Thessalonique.

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, éd. E. SCHWARTZ, Berlin / Leipzig 1914-1940. *Series secunda*, R. RIEDINGER ET ALII, Berlin.

AIL = Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources, Brookline (Massachusetts).

AOB = Acta Orientalia Belgica, Leuven.

AOC = Archives de l'Orient chrétien, Paris.

BA = Byzantina Australiensia, Canberra.

BBA = Berliner byzantinistische Arbeiten, Berlin.

BCH = *Bulletin de correspondance hellénique*, Paris.

BBGG = *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, Grottaferrata.

BBOM = Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, Birmingham.

BBTT = Belfast Byzantine Texts and Translations, Belfast.

BELS = Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Subsidia, Rome.

ΒΕΠΕΣ = Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athènes.

BF = *Byzantinische Forschungen*, Amsterdam.

BHG = F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (SH 8a), Bruxelles 1957[3].

BHG Nov. Auct. = F. HALKIN, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae* (SH 65), Bruxelles 1984.

BHL = H. FROS, *Bibliotheca Hagiographica Latina Antique et Mediae Aetatis. Novum Supplementum* (SH 70), Bruxelles 1986.

BHO = P. PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (SH 10), Bruxelles 1910.

BiblHO = *Bibliothèque Hagiographique Orientale*, Paris.

BiblSanct = *Bibliotheca Sanctorum*, Rome.

BIFAO = *Bulletin de l'Institut français d'archéologie oriéntale*, Le Caire.

ΒΚΜ = Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται, Thessalonique.

BMFD = J. THOMAS, A. CONSTANTINIDES HERO (éd.), *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders'* Typika *and Testaments*, I-V (DOS 35), Washington 2000.

Bsl = *Byzantinoslavica*, Prague.

BSAC = *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, Le Caire.

BSO = Byzantina Sorbonensia, Paris.

BT = Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig.

Byz = *Byzantion*, Bruxelles

BZ = *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig / Berlin / München.

CA = *Cahiers archéologiques*, Paris.

CC = Corpus Christianorum, Turnhout.

CC-SA = Corpus Christianorum Series Apocryphorum, Turnhout.

CC-SG = Corpus Christianorum Series Graeca, Turnhout.

CSS = Cistercian Studies Series.

CFHB = Corpus Fontium Historiae Byzantinae.

CHS-KC = Centre for Hellenic Studies, King's College London Publications.

CopEnc = *Coptic Encyclopedia*, I-VIII, éd. A.S. ATIYA, New York 1991.

CPG = M. GEERARD ET ALII, *Clavis Patrum Graecorum*, I-VI (CC), Turnhout 1974-2003.

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris / Louvain.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne.

CSHB = Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn.

CUF = Collection des Universités de France, Paris.

DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris.

DAGR = *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris.

DB = Dossiers byzantins, Paris.

DDC = *Dictionnaire de droit canonique*, Paris.

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, Paris.

ΔΙΕΕΕ = *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας της Ελλάδος*, Athènes.

DIP = *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Rome.

DOP = *Dumbarton Oaks Papers*, Washington.

DOS = Dumbarton Oaks Studies, Washington.

DOT = Dumbarton Oaks Texts, Washington.

DSp = *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris.

DTC = *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris.

EB = *Études byzantines*, Paris.

ΕΕΒΣ = *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, Athènes.

ΕΕΦΣΑΠΘ = *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελίου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμῆμα Φιλοσοφιας*, Thessalonique.

ΕΕΘΣΠΘ = *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, Thessalonique.

ΕΕΦΣΠΑ = *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, Athènes.

EIE/IBE-ΒΣ = Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών - Το Βυζάντιο σήμερα, Athènes.

EIE/IBE-ΔΣ = Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών - Διεθνή Συμπόσια, Athènes.

EIE/IBE-Μ = Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών - Μονογραφίες, Athènes.

EL = *Ephemerides Liturgicae*, Rome.

EO = *Échos d'Orient*, Istanbul / Bucarest.

ΕΠΕ = Ἕλληνες Πατέρες της Ἐκκλησίας, Thessalonique.

ESJC = Studies in Christianity and Judaism / Études sur le christianisme et le judaïsme, Waterloo, Ontario.

ΘΗΕ = Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, 1-12, Athènes 1962-1968.

FGrHist = Die Fragmente der griechischen Historiker, éd. F. JACOBY, Berlin - Leiden.

FM = Fontes Minores, Frankfurt am Main.

GCS (NF) = Griechischen Christlichen Schriftsteller (Neue Folge), Berlin.

GOTR = Greek Orthodox Theological Review, Brookline (Massachusetts).

HC = Histoire du christianisme, 1-12, éd. J.-M. MAYEUR, CH. ET L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris 1990-2000.

IG = Inscriptiones Graecae, Berlin.

IRAIK = Izvestiia Russkago Archeologicheskago Instituta v Konstantinople (Bulletin de l'institut archéologique russe à Constantinople), Istanbul.

JbAC = Jahrbuch für Antike und Christentum, Bonn.

JEChrS = Journal of Early Christian Studies, Baltimore.

JJP = The Journal of Juristic Papyrology, Varsovie.

JÖB = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, Vienne.

JRS = Journal Roman Studies, Londres.

JThS = Journal of Theological Studies, Oxford.

KBI = Κείμενα Βυζαντινὴς Ἱστοριαγράφιας, Athènes.

MAH = Mélanges d'archéologie et d'histoire, École française de Rome, Paris.

MANSI = *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 1-31, éd. J.D. MANSI, Florence, Venice 1758-1798, réimp. Graz 1960.

MM = Medieval Mediterranean, Leiden.

MSt = Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Berlin - New York.

Mus = Le Muséon, Louvain.

NPB = Novae Patrum Bibliothecae, 1-10, éd. A. MAI, I. COZZA-LUZI, Rome 1852-1905.

OC = Orientalia Christiana, Rome.

OrChr = Oriens Christianus, Rome.

OCA = Orientalia Christiana Analecta, Rome.

OCP = Orientalia Christiana Periodica, Rome.

ODB = Oxford Dictionary of Byzantium, 1-3, éd. A. KAZHDAN, A.-M. TALBOT, A. CUTLER ET ALII, New York - Oxford 1991.

OECS = Oxford Early Christian Studies, Oxford.

OECT = Oxford Early Christian Texts, Oxford.

OLA = Orientalia Lovaniensia Analecta, Louvain.

OS = L'Orient syrien, Paris.

PBW = Prosopography of the Byzantine World, 2011, http://db.pbw.kcl.ac.uk.

PDF = Les Pères dans la foi, Paris.

PG = Patrologia Graeca, Paris.

PL = Patrologia Latina, Paris.

PLP = Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (1261-1453), I-XII, éd. E. TRAPP ET ALII, Wien 1976-1996.

PLRE = Prosopography of the Later Roman Empire, I-III, éd. A.H.M. JONES, J.R. MARTINDALE, J. MORRIS, Cambridge 1971-1992.

PmbZ = Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, éd. R.-J. LILIE, C. LUDWIG, TH. PRATSCH ET ALII, Berlin 1998-2013.

PO = Patrologia Orientalis, Paris / Turnhout.

POC = Proche-Orient chrétien, Beyrouth.

PS = Patrologia Syriaca, Paris.

PTS = Patristische Texte und Studien, Berlin.

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.

RB = Réalités byzantines, Paris.

RBen = Revue bénédictine, Abbaye de Maredsous, Belgique.

RDC = Revue de droit canonique, Strasbourg.

REB = Revue des études byzantines, Paris.

REG = Revue des études grecques, Paris.

RESEE = Revue des études sud-est européennes, Bucarest.

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain.

RHR = Revue de l'histoire des religions, Paris.

ROC = Revue de l'Orient chrétien, Paris.

RSBN = Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, Rome.

SA = Studia Anselmiana, Rome.

SBU = Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia, Uppsala.

SB = Séminaires byzantins, Paris.

SC = Sources chrétiennes, Paris.

SGOE = Schriften zur Geistesgechichte des Östlichen Europa, Wiesbaden.

SH = Subsidia Hagiographica, Bruxelles / Paris.

SMI = Studies in Manuscript Illumination, Princeton.

SO = Spiritualité orientale, Bégrolles-en-Mauges.

ST = Studi e Testi, Rome.

SVTQ = St. Vladimir's Theological Quarterly, Crestwood (New York).

STAC = Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity, Tübingen.

TH = Théologie historique, Paris.

ThesCRA = Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum, 1-8, Los Angeles - Bâle 2004-2011.

TM = *Travaux et mémoires*, Paris.

TMM = (Travaux et mémoires du) Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies, Paris.

TTH = Translated Texts for Historians, Liverpool.

TU = Texte und Untersuchungen zür Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig.

TU-SB = Texte und Untersuchungen, Supplementa Byzantina, Berlin.

VigChr = *Vigiliae Christianae*.

VigChr Suppl. = Supplement to Vigiliae Christianae

VV = *Vizantijskij Vremennik*, Saint-Pétersbourg.

WBSt = Wiener Byzantinistische Studien, Vienne.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources

1.1. Sources grecques

1.1.1. Textes sacrés et apocryphes

Actes de Barnabas, éd. LIPSIUS, BONNET, *Actes apocryphes*, II/2, p. 292-302, trad. E. NORELLI, dans BOVON, GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens*, II, p. 617-642.

Actes de Paul et Thècle, éd. LIPSIUS, BONNET, *Actes apocryphes*, I, p. 235-272, trad. W. RORDORF, « Actes de Paul », III-IV, dans BOVON, GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, p. 1115-1177.

Actes de Philippe, éd. et trad. F. AMSLER, B. BOUVIER, F. BROWN, *Acta Philippi* (CC-SA 11), Turnhout, 1999.

Actes de Thomas (gr.), éd. LIPSIUS, BONNET, *Actes apocryphes*, II/2, p. 99-288, trad. française A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Actes apocriphes de Jean et de Thomas* (Cahiers d'Orientalisme 6), Genève 1983, p. 41-117, trad. anglaise J.K. ELLIOT, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993, p. 439-511, trad. italienne M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* II *: Atti e Leggende*, Genova 1966.

BOVON, F., GEOLTRAIN, P. (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, I-II, Paris 1997-2005.

Évangile de Jacques, éd. et trad. E. DE STRYCKER, *La forme plus ancienne du Protoévangile de Jacques : recherches sur le Papyrus Bodmer 5* (SH 33), Bruxelles 1961.

Évangile de Nicodème, éd. C. VON TISCHENDORF, *Evanghelia apocrypha*, Leipzig 1876[2], réimp. Hildesheim 1966, p. 210-286.

Évangile de Nicodème (byzantin), éd. (versions M1-M3) et trad. (version M3) R. GOUNELLE, *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème* (CC-SA Instrumenta 3), Turnhout 2008, trad. de la version M1, R. GOUNELLE, dans BOVON, GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens*, II, p. 249-27.

Évangile selon Thomas, éd. et trad. A. GUILLAUMONT, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL ET ALII, Paris 1959.

LIPSIUS, M. BONNET, *Actes apocryphes* = R.A. LIPSIUS, M. BONNET (éd.), *Acta apostolorum apocrypha*, I-III, Leipzig 1891-1903, réimp. Hildenscheim 1959, 1990.

Novum Testamentum Graece, éd. E. NESTLE, K. ALAND, Münster 2012[28].

Nouveau Testament interlinéaire grec / français, éd. M. CARREZ, Alliance biblique universelle 1993.

Septuaginta, éd. A. RAHLFS, R. HANHARDT, Stuttgart, 2007. Voir aussi *La Bible d'Alexandrie*, trad. M. HARL, P. HARLÉ, D. PRALON ET ALII, Paris 1986-2012.

1.1.2. Auteurs classiques

Anthologie palatine, éd. et trad. P. WALTZ ET ALII, *Anthologie grecque* (CUF), Paris 1960-2011.

ARTÉMIDORE DE DALDIS, *La clef des songes*, éd. R.A. PACK, *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V* (TB), Leipzig 1963, trad. A.-J. FESTUGIÈRE : ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *La Clef des songes*, Paris 1975.

ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Les Deipnosophistes*, I-III, éd. G. KAIBEL, *Athenaei Naucratitæ Deipnosophistarum libri XV* (TB), Leipzig 1985-1992.

CALLIMAQUE, éd. É. CAHEN (CUF), Paris 1972.

DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, éd. et trad. Y. VERNIÈRE, I-XI (CUF), Paris 1993-2006.

ESCHYLE, *Les Choéphores*, dans ID., II : *Agamemnon. Les Choéphores. Les Euménides*, éd. P. MAZON (CUF), Paris 1993.

EURIPIDE, *Électre*, dans ID., *Œuvres,* IV : *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*, éd. et trad. L. PARMENTIER, H. GRÉGOIRE (CUF), Paris 1925.

ID., *Hyppolite*, dans ID., *Œuvres,* II, éd. et trad. L. MÉRIDIER (CUF), Paris 1927.

ID., *Les Bacchantes*, dans ID., *Œuvres*, VI/2, éd. et trad. H. GRÉGOIRE (CUF), Paris 1961.

ID., *Oreste*, dans ID., *Œuvres*, VI/1, éd. F. CHAPOUTHIER, trad. L. MÉRIDIER (CUF), Paris 1959.

HÉRACLIDE LEMBOS, *Excerpta politiarum* = HERACLIDIS LEMBI, *Excerpta politiarum*, éd. et trad. M.D. DILTIS (Greek, Roman and Byzantine Monographs 5), Durham (North Carolina) 1971.

HÉRODOTE, *Histoires*, éd. et trad. PH.-E. LEGRAND (CUF), Paris 1982.

HOMÈRE, *Iliade*, I-IV, éd. et trad. P. MAZON (CUF), Paris 1972-1987.

LUCIEN DE SAMOSATE, *La Déesse syrienne*, éd. et trad. anglaise J.L. LIGHTFOOT : LUCIAN, *On the Syrian Goddess*, Oxford 2003, trad. française E. CHAMBRY, révisée et annotée par A. BILLAULT et É. MARQUI : LUCIEN DE SAMOSATE, *Œuvres complètes*, Paris 2015[2], p. 635-654.

ID., *Le navire ou les Souhaits*, éd. et trad. G. HUSSON, Paris 1970.

ID., *Les fugitifs*, éd. M.D. MACLEOD, *Luciani Opera*, III (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxfort 1980, p. 206-222, trad. E. CHAMBRY, révisée et annotée par A. BILLAULT et É. MARQUI : LUCIEN DE SAMOSATE, *Œuvres complètes*, Paris 2015[2], p. 810-824.

NONNOS DE PANOPLIS, *Les Dionysiaques*, éd. F. VIAN, Paris 1976-2006.

PARTHÉNIOS DE NICÉE, *Passions d'amour*, éd. et trad. M. BIRAUD, D. VOISIN, A. ZUCKER, Grenoble 2008.

PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, I-VI, éd. M. CASEVITZ, trad. J. POUILLOUX, J. AUBERGER, Y. LAFOND ET ALII (CUF), Paris 1992-2005.

PHILOSTRATE DE LEMNOS, *Galerie de tableaux*, trad. F. LISSARRAGUE, Paris 1991.

PLUTARQUE, *Apophtegmes laconiens*, dans ID., *Œuvres morales*, III, éd. et trad. F. FUHRMANN (CUF), Paris 1988.

ID., *Conduites méritoires des femmes*, dans ID., *Œuvres morales*, IV, éd. et trad. J. BOULOGNE (CUF), Paris 2002.

ID., *Isis et Osiris*, dans ID., *Œuvres morales*, V/2, éd. et trad. CH. FROIDEFOND (CUF), Paris 1988.

ID., *Vie de Lycurgue*, dans ID., *Vies parallèles*, I : *Thésée-Romulus ; Lycurgue-Numa*, éd. et trad. R. FLACELIÈRE, E. CHAMBRY, M. JUNEAUX (CUF), Paris 1957.

ID., *Vie de Lysandre*, dans ID., *Vies parallèles*, VI : *Pyrrhos-Marius ; Lysandre-Sylla*, éd. et trad. R. FLACELIÈRE (CUF), Paris 1971.

ID., *Vie de Thésée*, dans ID., *Vies parallèles*, I : *Thésée-Romulus ; Lycurgue-Numa*, éd. et trad. R. FLACELIÈRE, E. CHAMBRY, M. JUNEAUX (CUF), Paris 1957.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Histoires d'Amour*, dans PLUTARQUE, *Œuvres morales*, X, éd. et trad. R. FLACELIÈRE, M. CUVINGNY, Paris (CUF), Paris 1980.

THÉOPHRASTE, *Caractères*, éd. et trad. O. NAVARRE (CUF), Paris 2003.

XÉNOPHON D'ÉPHÈSE, *Les Éphésiaques*, éd. et trad. G. DALMEYDA (CUF), Paris 1926.

1.1.3. Chroniques, sources historiques

ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, I-III, éd. et trad. B. LEIB, Paris 1937-1967 (édition citée). Voir aussi *Annae Comnenae Alexias*, I-II, éd. et trad. D. REINSCH, A. KAMBYLIS (CFHB 40, Series Berolinensis), Berlin - New York 2001.

Brèves chroniques byzantines, éd. P. SCHREINER, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, I-II (CFHB 12, Series Vindobonensis), Vienne 1975.

Chronicon Paschale, I-II, éd. L. DINDORF (CSHB), Bonn 1832, trad. M. WHITBY, M. WHITBY (TTH 7), Liverpool 1989.

CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De Administrando imperio*, éd. G. MORAVCSIK, trad. R.J.H. JENKINS (CFHB 1, Series Washingtoniensis / DOT 1), Washington 1967.

CONSTANTIN PORHYROGÉNÈTE, *Le Livre des Cérémonies*, éd. J. REISKE, *Constantini Porphyrogeniti De Cerimoniis Aulae Byzantinae*, I-II (CSHB), Bonn 1829-1830. Voir aussi A. VOGT (éd. partielle et trad.), I-IV, Paris 1967.

ÉPHREM, *Chronique*, éd. O. LAMPSIDIS, *Ephraem Aenii Historia chronica* (CFHB 27, Series Atheniensis), Athènes 1990.

FISCHER, F., « De Patriarcharum Constantinopolitanorum Catalogis », *Commentationes Philologae Jenenses* 3, 1884, p. 263-333.

FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, I-IV, éd. B. NIESE, *Flavii Josephi Opera*, Berlin 1955.

FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, I-III, éd. et trad. A. PELLETIER (CUF), Paris 1975-1982.

GÉNÉSIOS, *Empereurs*, éd. A. LESMÜLLER-WERNER, I. THURN, *Josephi Genesii Regum Libri Quattuor* (CFHB 14, Series Berolinensis), Berlin 1978, trad. A. KALDELLIS : GENESIOS, *On the Reigns of the Emperors* (BA 11), Canberra 1998.

GEORGES ACROPOLITÈS, *Chronique*, éd. A. HEISENBERG, P. WIRTH, *Georgii Acropolitae Opera*, I (BT), Stuttgart 1978[2], p. 1-189, trad. J. DAYANTIS : GEORGES ACROPOLITÈS, *Chronique du XIIIe siècle. L'empire grec de Nicée*, Paris 2012.

GEORGES CÉDRÈNE, *Histoire*, I-II, éd. I. BEKKER, *Georgii Cedreni Historiarum Compendium* (CSHB), Bonn 1838-1839.

GEORGES LE MOINE, *Chronique*, I-II, éd. C. DE BOOR, P. WIRTH, *Georgii Monachi Chronicum* (BT), Stuttgart 1978.

GEORGES PACHYMÈRES, *Histoire*, I-V, éd. et trad. A. FAILLER, V. LAURENT : GEORGES PACHYMÈRES, *Rélations historiques* (CFHB 24, Series Parisiensis), Paris 1984-2000.

GEORGES SPHRANTZÈS, *Chronique*, éd. et trad. R. MAISANO : GIORGIO SFRANZE, *Cronaca* (CFHB 29, Series Italica), Rome 1990.

IGNACE LE DIACRE, *Lettres*, éd. et trad. C. MANGO, *The Correspondence of Ignatios the Deacon* (CFHB 39, Series Washingtoniensis / DOT 11), Washington 1997.

JEAN APOKAUKOS, *Lettres*, éd. N.A. BEES, « Unedierte Schriftstüche aus der Kanzlei des Joannes Apokaukos », *Byzantinish-neugriechische Jahrbücher* 21, 1971-1974, p. 55-247.

JEAN CANTACUZÈNE, *Histoire*, I-III, éd. L. SCHOPEN, *Ioannis Cantacuzeni Eximperatoris Historiarum* (CSHB), Bonn 1828-1832.

JEAN MALALAS, *Chronographie*, éd. J. THURN, *Ioannis Malalae Chronographia* (CFHB 35, Series Berolinensis), Berlin 2000, trad. E. JEFFREYS, M. JEFFREYS, R. SCOTT, *The Chronicle of John Malalas* (BA 4), Melbourne 1986, sous la base de l'édition de L. DINDORF (CSHB), Bonn 1831.

JEAN SKYLITZÈS, *Histoire*, éd. J. THURN, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum* (CFHB 5, Series Berolinensis), Berlin 1973, trad. B. FLUSIN : JEAN SKYLITZÈS, *Empereurs de Constantinople* (RB 8), Paris 2003.

JEAN SKYLITZÈS CONTINUÉ, *Histoire*, éd. E.TH. TSOLAKI, *Ἡ συνέχια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωαννου Σκυλίτση* (Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν 105), Thessalonique 1968.

JEAN TZÉTZÈS, *Lettres*, éd. P.L. LEONE, *Ionnes Tzetzes Epistulae* (BT), Leipzig 1972.

JEAN ZONARAS, *Histoire*, I-III, éd. M. PINDER, TH. BÜTTNER-WOBST, *Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum* (CSHB), Bonn 1841-1897.

LÉON DE SYNDADES, *Lettres*, éd. et trad. M.P. VINSON, *The Correspondrnce of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus* (CFHB 23, Series Washingtoniensis), Washington 1985.

LÉON LE DIACRE, *Histoire*, éd. C.B. HASE, *Leonis Diaconi Historiae* (CSHB), Bonn 1828, trad. R. BONDOUX, J.-P. GRÉLOIS, LÉON LE DIACRE, *Empereurs du Xe siècle* (TMM 40), Paris 2014.

LÉON LE GRAMMAIRIEN, *Chronographie*, éd. I. BEKKER, *Leonis Grammatici Chronographia* (CSHB), Bonn 1842, p. 1-331.

MICHEL ATTALIATE, *Histoire*, éd. E. TSOLAKIS, *Michaelis Attaliates Historia* (CFHB 50, Series Atheniensis), Athènes 2011, trad. A. KALDELLIS, D. KRALLIS : MICHAEL ATTALEIATES, *The History* (DOML 26), Cambridge (Massachussetts) - Londres 2012.

MICHEL GLYKAS, *Chronique*, éd. I. BEKKER, *Michaelis Glycae Annales* (CSHB), Bonn 1836.

MICHEL GLYKAS, *Lettres*, I-II, éd. S. EUSTRATIADIS, *Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς κεφάλαια*, Athènes – Alexandrie, 1906-1912.

MICHEL ITALIKOS, *Lettres*, éd. P. GAUTIER : MICHEL ITALIKOS, *Lettres et Discours* (AOC 14), Paris 1972.

MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, I-II, éd. et trad. E. RENAULD : MICHEL PSELLOS, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, Paris 1926-1928.

NICÉPHORE BRYÉNNIOS, *Histoire*, éd. et trad. P. GAUTIER (CFHB 9, Series Bruxellensis), Bruxelles 1975.

NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire*, éd. et trad. C. MANGO : NIKEPHOROS PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE, *Short History* (CFHB 13, Series Washingtoniensis / DOT 10), Washington 1990.

NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, I-III, éd. M. SCHOPEN, I. BEKKER : *Nicephori Gregorae Byzantina Historia* (CSHB), Bonn 1829-1855.

NICÉTAS CHONIATÈS, *Histoire*, éd. J.-L. VAN DIETEN, *Nicetae Choniatae Historia* (CFHB 11, Series Berolinensis), Berlin 1975.

Patria de Constantinople, éd. TH. PREGER, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, II, Leipzig 1907.

PHOTIUS, *Bibliothèque*, I-IX, éd. et trad. R. HENRI (CUF), Paris 1959-1991.

PROCOPE DE CÉSARÉE, *Histoire de la guerre contre les Perses*, éd. J. HAURY, G. WIRTH, *Procopii Caesariensis Opera omnia*, I : *De Bellis Libri I-IV* (BT), Leipzig 1962, p. 1-304.

ID., *Histoire secrète*, éd. J. HAURY, G. WIRTH, *Procopii Caesariensis Opera omnia*, III : *Historia Arcana* (BT), Leipzig 1963.

ID., *Sur les constructions*, éd. J. HAURY, G. WIRTH, *Procopii Caesariensis Opera omnia*, IV : *De Aedificiis libri VI* (BT), Leipzig 1964.

PSEUDO-GEORGES KODINOS, *Traité des offices*, éd. et trad. J. VERPEAUX (Le monde byzantin 1), Paris 1966.

PSEUDO-GEORGES KODINOS, *Excerpta*, éd. I. BEKKER, *Georgii Codini Excerpta de Antiquitqtibus Constantinopolitanis* (CSHB), Bonn 1843.

ID., *Taktikon*, éd. I. BEKKER, *Codini Curopalatae De officialibus palatii Constantinopolitani et de officiis magnae Ecclesiae liber* (CSHB), Bonn 1839.

PSEUDO-SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, éd. I. BEKKER dans *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (CSHB), Bonn 1838, p. 603-760.

ROWLANDSON, *Women and Society* = J. ROWLANDSON (éd.), *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcesbook*, Cambridge 1998.

SYMÉON MAGISTRE ET LOGOTHÈTE, *Chronique*, éd. S. WAHLGREN, *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicum* (CFHB 44, Series Berolinensis), Berlin - New York 2006.

THÉODORE LE LECTEUR, *Histoire ecclésiastique*, éd. G.C. HANSEN : THEODOROS ANAGNOSTES, *Kirchengeschichte* (GCS NF 3), Berlin 1995[2].

THÉODORE SKOUTARIOTÈS, *Chronique*, éd. A. HEISENBERG, P. WIRTH : *Georgii Acropolitae*

Opera, I (BT), Stuttgart 1978[2], p. 275-302.

THÉOPHANE, *Chronographie*, I-II, éd. C. de BOOR, *Theophanis Chronographia* (BT), Leipzig 1883-1885, trad. C. MANGO, R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Oxford 1997.

THÉOPHANE CONTINUÉ, *Chronographie*, éd. I. BEKKER, dans *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (CSHB), Bonn 1838, p. 1-481.

Traité de Philothée, éd. et trad. N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles* (Le monde byzantin), Paris 1972, p. 80-235.

1.1.4. T**extes juridiques et canoniques**

Αἱ Ῥοπαὶ, éd. ZEPOS, *JGR*, III, p. 273-342.

BASILE DE CÉSARÉE, *Canons*, éd. et trad. JOANNOU, *CPG*, p. 85-199.

Basiliques, éd. H.J. SCHELTEMA, N. VAN DER WAL, J.B. WOLTERS, M. NIJHOFF, *Basilicorum libri LX*, Series A (Textus), I-VIII ; Series B (Scolia), I-IX, Groningen 1955-1985.

Canons des apôtres, éd. et trad. JOANNOU, *CSP*, p. 1-53.

Code Théodosien, I-II, éd. TH. MOMMSEN, P.M. MEYER, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berlin 1904, réimp. 2011, trad. C. PHARR, *The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions*, réimp. Union (New Jersey) 2001. Traduction du Livre XVI par J. ROUGÉ, R. DELMAIRE dans *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, I-II (SC 497, 531), Paris 2005-2009.

Concile de Chalcédoine, Canons, éd. et trad. JOANNOU, *CCO*, p. 66-97. Voir aussi *ACO* II.1.2, Actio VII, p. 158-163 (canons 1-27) ; *ACO* II.1.3, Actio XVII, p. 88.28-89.17 (canon 28) ; *ACO* II.1.3, Actio XIX, p. 108.11-21 ; 108.31-109.6 (canon 29) ; *ACO* II.1.2, Actio IV, p. 114.2-18 (canon 30).

Concile de Nicée II, Canons, éd. et trad. JOANNOU, *CCO*, p. 242-285.

Concile in Trullo, Canons, éd. éd. H. OHME, R. FLOGAUS, CH.R. KRAUS, *ACO*, Series secunda, II.4 = *Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum*, Berlin – Boston 2013, p. 21-61, trad. JOANNOU, *CCO*, p. 98-241.

Digeste, éd. TH. MOMMSEN, P. KRÜGER, *Corpus Juris Civilis*, I, Berlin 1908.

Codex Justinianus, éd. P. KRÜGER, *Corpus Juris Civilis*, II, Berlin 1954[11].

CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, *Hexabible*, éd. C.G. PITSAKIS : ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΑΡΜΕΝΟΠΟΥΛΟΥ, *Πρόχειρον νόμων ἢ Ἑξαβίβλος*, Athènes 1971.

CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, *Ἐπιτομὴ* , *PG* 150, 45-168.

Constitutions apostoliques, I-III, éd. et trad. M. METZGER (SC 320, 329, 336), Paris 1985-1987.

DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Πονήματα διάφορα*, éd. G. PRINZING, *Demetrii Chomateni Ponemata diaphora* (CFHB 38, Series Berolinensis), Berlin 2002.

Ecloga, éd. et trad. L. BURGMANN, *Ecloga das Gesetzbuch Leons III und Konstantinus V* (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 10), Frankfurt am Main 1983.

Epanagoge aucta, dans ZEPOS, *JGR*, VI, p. 49-216.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Canons*, éd. et trad. JOANNOU, *CPG*, p. 200-226.

GOUILLARD, J., « Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité », *REB* 36, 1978, p. 5-81.

IRÈNE, *Novelles*, éd. L. BURGMAN, « Die Novellen der Kaiserin Eirene », *FM* 4, 1981, p. 1-36.

JEAN III DE CONSTANTINOPLE, *Collection de lois civiles en 87 chapitres*, éd. PITRA, *Juris ecclesiastici*, II, p. 385-405.

JEAN DE CHYPRE, *Réponses canoniques*, éd. RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 403-420.

JEAN ZONARAS, *Commentaires aux canons du concile de Chalcédoine*, *PG* 137, 381-497 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 216-291.

ID., *Commentaires aux canons du concile in Trullo*, *PG* 137, 501-874 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 295-554.

JOANNOU, *CCO / CSP / CPG* = P.P. JOANNOU (éd. et trad.), *Discipline générale antique (IIe-IXe s.) :* I/1 *: Les canons des conciles œcuméniques* ; I/2 *: Les canons des synodes particuliers* ; II *: Les canons des Pères Grecs*, Rome - Grottaferrata 1962-1964.

JOASAPH D'ÉPHÈSE, *Réponses canoniques*, éd. A. KORAKIDES, *Ἰωάσαφ Ἐφέσου (†1437) (Ἰωάννης Βλαδύντερος)*, Athènes 1992. Voir aussi A.I. ALMAZOV, *Канонические ответы Иоасафа митрополита Ефесского* (*Réponses canoniques du métropolite Joasaph d'Éphèse*), Odessa 1903.

JUSTINIEN, *Novelles*, éd. R. SCHÖLL, W. KROLL, *Corpus Juris Civilis*, III : *Novellae*, Berlin 1928, trad. M. BÉRENGER, *Les Novelles de l'empereur Justinien*, I-II, Metz 1807-1811, réimp. 1979. Voir aussi l'édition de Z. VON LINGENTHAL, I-II (TB), Leipzig 1881.

LÉON VI, *Novelles*, éd. et trad. P. NOAILLES, A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris 1944.

Lois des Homérites, éd. et trad. A. BERGER, *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar* (MSt 7), Berlin - New York 2006, p. 410-449. Voir aussi « Homeritarum Leges », *PG* 86/1, 567-620.

LUC CHRYSOBERGÈS DE CONSTANTINOPLE, *Réponses canoniques*, éd. A.I. ALMAZOV, *Неизданные канонические ответы Константинопольского Патриарха Луки Хрисоверга и митрополита Родосского Нила (Réponses canoniques inédites du patriarche Luc Chrysobergès et du métropolite Nil de Rhodes)*, Odessa 1903, p. 19-50.

MATTHIEU BLASTARÈS, *Syntagma*, *PG* 144, 959-1400 ; 145, 9-212 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, VI.

MICHEL ATTALIATE, *Πόνημα νομικόν*, éd. ZEPOS, *JGR*, VII, p. 408-497.

NICÉPHORE LE CHARTOPHYLAX, *Lettres*, éd. et trad. P. GAUTIER, « Le chartophylax Nicéphore. Œuvre canonique et notice bibliographique », *REB* 27, 1969, p. 159-195.

NICÉTAS D'HÉRACLÉE, *Réponses canoniques*, éd. A. PAVLOV, « Канонические ответы Никиты, митрополита Ираклийского (XI–XII века) » = « Réponses canoniques de Nicétas, métropolite d'Héraclée (11e-12e siècles) », *VV* 2, 1895, p. 160–176.

NICOLAS III GRAMMATIKOS, *Canons*, éd. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, IV, p. 466-476.

NICOLAS III GRAMMATIKOS, *Réponses à l'évêque de Zètounion*, éd. et trad. J. DARROUZÈS, « Les réponses de Nicolas III à l'évêque de Zètounion », dans J. CHRYSOSTOMIDES (éd.), *Καθηγήτρια: Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley 1988, p. 327-343.

NIKON DE LA MONTAGNE NOIRE, *Nomocanon*, dans ID., *Taktikon*, I, p. 156-204.

Nomocanon en 14 chapitres, éd. PITRA, *Juris ecclesiastici*, II, p. 433-640 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, I.

PAVLOV, *Nomocanon*, éd. A. PAVLOV, *Номоканон при Большом Требнике (Nomocanon du grand Trebnik)*, Odessa 1872.

Peira, éd. ZEPOS, *JGR*, IV, p. 7-260.

PITRA, *Analecta sacra* = J.-B. PITRA (éd.), *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata*, I-VII, Paris - Rome 1876-1882.

ID., *Juris ecclesiastici* = J.-B. PITRA (éd.), *Juris ecclesiastici grecorum historia et monumenta*, I-II, Rome 1864-1868.

ID., *Spicilegium Solesmense* = J.-B. PITRA (éd.), *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum*, I-IV, Paris 1852-1858.

Prochiron, éd. ZEPOS, *JGR*, II, p. 107-228.

Prochiron Auctum, éd. ZEPOS, *JGR*, VII, p. 1-361.

Pseudo-Concile de Chalcédoine, Canons, éd. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, IV, p. 464.

PSEUDO-EPHREM LE SYRIEN, *Canons*, éd. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, IV, p. 458-459.

PSEUDO-DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Questions canoniques*, éd. PITRA, *Analecta sacra*, VI, col. 710-719.

PSEUDO-DÉMÉTRIOS CHOMATIANOS, *Réponses à Constantin Cabasilas*, éd. PITRA, *Analecta sacra*, VI, col. 617-686.

PSEUDO-JEAN IV DE CONSTANTINOPLE, *Didascalia Patrum*, éd. I. SUVUROV, *VV* 8, 1901, p. 398-401. Voir aussi *PG* 88, 1889-1904.

ID., *Instructions pour les moniales*, éd. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, IV, p. 416-428.

ID., *Kanonarion*, éd. M. ARRANZ, *I Penitenziali bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o "Secondo Kanonarion" di Basilo Monaco* (Kanonika 3), Rome 1993, p. 30-129, trad. F. VAN DE PAVERD, *The Kanonarion by John, Monk and Deacon and Didascalia Patrum* (Kanonika 12), Rome 2006, p. 37-56.

PSEUDO-JEAN CHRYSOSTOME, *Canons*, éd. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, IV, p. 461-464.

PSEUDO-NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Canons*, éd. PITRA, *Juris ecclesiastici*, II, p. 327-348.

PSEUDO-THÉODORE STOUDITE, *Canons monastiques*, *PG* 99, 1734-1758.

RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma* = G. RALLÈS, M. POTLÈS (éd.), *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, I-VI, Athènes 1852-1859, réimp. 1966.

Synode d'Ancyre, Canons, éd. et trad. JOANNOU, *CSP*, p. 54-73.

Synode de Carthage, Canons, éd. et trad. JOANNOU, *CSP*, p. 190-436.

Synode de Constantinople (869), Canons, éd. et trad. JOANNOU, *CCO*, p. 289-342.

Synode de Gangres, Lettre synodale / Canons, éd. et trad. JOANNOU, *CSP*, p. 83-99.

Synode de Sainte-Sophie, Canons, éd. et trad. JOANNOU, *CSP*, p. 480-486.

Synode de Sardique, Canons, éd. et trad. JOANNOU, *CSP*, p. 156-180.

Synode prime-second de Constantinople, Canons, éd. et trad. JOANNOU, *CSP*, p. 445-479.

Synopsis Basilicorum, éd. ZEPOS, *JGR*, V.

Synopsis minor, éd. ZEPOS, *JGR*, VI, p. 319-547.

THÉODORE BALSAMON, *Commentaires au* Nomocanon en 14 chapitres, éd. RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, I.

ID., *Commentaires aux canons de Basile de Césarée*, *PG* 138, 571-852 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 88-294.

ID., *Commentaires aux canons du concile de Chalcédoine*, *PG* 137, 381-497 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 216-291.

ID., *Commentaires aux canons du concile de Nicée II*, *PG* 137, 875-1002 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 555-646.

ID., *Commentaires aux canons du concile in Trullo*, *PG* 137, 501-874 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 295-554.

ID., *Commentaires aux canons du synode d'Ancyre*, *PG* 137, 1121-1196 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 20-69.

ID., *Commentaires aux canons du synode de Cartage*, *PG* 137, 1095-1122 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 286-624.

ID., *Commentaires aux canons du synode de Néocésarée*, *PG* 137, 1195-1234 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 70-95.

ID., *Commentaires aux canons du synode de Sainte-Sophie*, *PG* 137, 1083-1096 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 705-712.

ID., *Commentaires aux canons du synode prime-second*, *PG* 137, 1003-1082 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 647-704.

ID., *Commentaires aux réponses du patriarche Nicolas III*, *PG* 138, 937-950.

ID., *Réponses au patriarche Marc d'Alexandrie*, *PG* 138, 951-1112 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 447-496.

ID., *Sur les rasophores*, *PG* 138, 1359-1382 = RALLÈS, POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 497-510.

TIMOTHÉE D'ALEXANDRIE, *Canons*, éd. et trad. JOANNOU, *CPG*, p. 238-258.

VALENTINIEN III, *Novelles*, dans *Code Théodosien*, II, p. 73-154, trad. C. PHARR, *The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions*, réimp. Union (New Jersey) 2001, p. 515-551.

ZEPOS, *JGR* = I. ZEPOS, P. ZEPOS (éd.), *Jus Graecoromanum*, I-VIII, Athènes 1931.

1.1.5. Traités d'histoire ecclésiastique, œuvres théologiques et ascétiques, discours, lettres, poèmes

ANTIOCHOS LE SABAÏTE, *Homélies*, *PG* 89, 14227-1850.

Apophtegmes Alph. = « Apophthegmata Patrum », *PG* 65, 71-440, trad. L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, Abbaye de Solesmes 1981.

Apophtegmes Alph., Suppl. = J.-CL. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des* Apophtegmata Patrum (SH 36), Bruxelles 1984[2], p. 16-58, trad. L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, Abbaye de Solesmes 1981, p. 329-341.

Apophtegmes NAU = F. NAU (éd. et trad.), « Histoires des solitaires égyptiens », *ROC* 12, 1907, p. 43-69, 171-189 et 393-413 ; 13, 1908, p. 47-66 et 266-297 ; 14, 1909, p. 357-379 ; 17, 1912, p. 204-211 et 294-301 ; 18, 1913, p. 137-146.

Apophtegmes Syst. = *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique*, I-III, éd. et trad. J.-C. GUY (SC 387, 474, 498), Paris 1993-2005.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les ariens*, éd. K. METZLER, K. SAVVIDIS, *Athanasius Werke*, 1, 1, 2-3, Berlin - New York, 1998-2000, trad. A. ROUSSEAU : ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*, Bruxelles 2004.

BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, I-III, éd. F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH, trad. L. REGNAULT (SC 426-427, 450-451, 468), Paris 1997-2002.

BASILE D'ANCYRE, *Sur la virginité*, *PG* 30, 669-810, trad. C. COUDREAU : BASILE D'ANCYRE, *Sur la véritable integrité dans la virginité*, Ligugé 1981.

BASILE DE CÉSARÉE, *Constitutions ascétiques*, *PG* 31, 1321-1428.

ID., *Grandes règles*, *PG* 31, 889-1052, trad. L. LÈBE : BASILE DE CÉSARÉE, *Les règles monastiques*, Éditions de Maredsous, 1969, p. 43-151.

ID., *Lettres*, I-III, éd. et trad. Y. COURTONNE, Paris 1957-1966.

ID., *Petites règles*, *PG* 31, 1051-1305, trad. L. LÈBE : BASILE DE CÉSARÉE, *Les règles monastiques*, Éditions de Maredsous, 1969, p. 153-346.

ID., *Traité du Saint-Esprit*, éd. et trad. B. PRUCHE (SC 17), Paris 1947.

ID., *Sur le Baptême*, éd. U. NERI, trad. J. DUCATILLON (SC 357), Paris 1989.

CALLISTE I DE CONSTANTINOPLE, *Chapitres sur la pureté de l'âme*, éd. et trad. A. RIGO, « Callisto I patriarca, I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell'anima. Introduzione, edizione e traduzione », *Byz* 80, 2010, p. 333-407.

CASSIEN LE SABAÏTE, *Règles monastiques*, éd. et trad. P. TZAMALIKOS, *A Newly Discovered Greek Father: Cassian the Sabaite Eclipsed by John Cassian of Marseilles* (VigChr Suppl. 111), Leiden 2012, p. 19-75.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, éd. et trad. F. SAGNARD (SC 23), Paris 1948.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I-III, éd. et trad. H.-I. MARROU, M. HARL., CL. MONDÉSERT, CH. MATRAY (SC 70, 108, 158), Paris 1960-1970.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, éd. et trad. A. LE BOULLUEC, CL. MONDÉSERT, P. VOULET ET ALII (SC 30, 38, 463, 278, 279, 446, 428), Paris 1949-2009.

CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, éd. et trad. A. JAUBERT (SC 167), Paris 1946.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses* = S. CYRILIUS HIEROSOLYMITANUS ARCHIEPISCOPUS, *Catecheses*, *PG* 33, 331-1060 ; *Catecheses mystagogica quinque*, *PG* 33, 1059-1132, trad. J. BOUVET dans CYRILLE DE JÉRUSALEM *Catéchèses baptismales et mystagogyques*, I-II (PDF 53-54), Paris 1993.

DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions*, éd. et trad. L. REGNAULT, J. DE PRÉVILLE : DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles* (SC 92), Paris 1963.

ÉGÉRIE, *Journal*, éd. et trad. P. MARAVAL : ÉGÉRIE, *Journal de voyage (itinéraire). Lettres sur la bienheureuse Égérie* (SC 296), Paris 2002[2].

ÉPHREM LE SYRIEN, *Discours ascétique à l'imitation des Proverbes*, éd. C.G. FRANTZOLA, *Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, I, Thessalonique 1988, p. 180-280.

ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Douze Gemmes*, *PG* 89, 283-304.

ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, I-III, éd. K. HOLL, J. DUMMER : EPIPHANIUS, *Panarion* (GCS 31, 37, NF 10), Berlin 1980-2013, trad. F. WILLIAMS, *The* Panarion *of Epiphanius of Salamis*, I-II (Nag Hammadi and Manichaean Studies 63, 79), Leiden 2009-2013[2].

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, I-IV, éd. et trad. G. BARDY (SC 31, 41, 55, 73), Paris 1952-1960.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, I-IX, éd. et trad. J. SIRINELLI, E. DES PLACES, G. SCHROEDER ET ALII (SC 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338, 369), Paris 1974-1991.

EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Sur la réforme de la vie monastique*, éd. et trad. K. METZLER, *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica* (CFHB 45, Series Berolinensis), Berlin 2006.

EUTHYME DE LA THÉOTOKOS PÉRIBLEPTOS, *Lettre sur les Bogomiles*, éd. G. FICKER, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908, p. 1-86, trad. J. HAMILTON, B. HAMILTON, Y. STOYANOV, *Christian dualist heresies in the Byzantine world, c. 650-c. 1450* (Manchester Medieval Sources), Manchester - New York 1998, p. 142-164.

EUTHYME ZIGABÈNE, *Sur l'hérésie des Bogomiles*, éd. G. FICKER, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908, p. 87-111. Voir aussi ID., *Panoplia dogmatica*, *PG* 130, 1289C-1332D.

ÉVAGRE, *À Eulogios. Sur la confession des pensées*, trad. R.E. SINKEWICZ dans EVAGRIUS OF PONTUS, *The Greek Ascetic Corpus* (OECS), Oxford 2003, p. 12-59.

ID., *Le gnostique*, éd. et trad. A. GUILLAUMONT, C. GUILLAUMONT (SC 356), Paris 1989.

ID., *Lettres*, éd. W. FRANKENBERG, *Evagrius Pontikus*, Berlin 1912, trad. G. BUNGE : EVAGRIOS PONTIKUS, *Briefe aus der Wüste* (Sophia 24), Friburg-en-Brisgau 1986.

ID., *Principes de la vie monastique*, *PG* 40, 1251-1264, trad. R.E. SINKEWICZ : EVAGRIUS OF PONTUS, *The Greek Ascetic Corpus* (OECS), Oxford 2003, p. 1-11.

ID., *Traité pratique*, I-II, éd. et trad. A. GUILLAUMONT, C. GUILLAUMONT : ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine* (SC 170-171), Paris 1971.

ÉVAGRE LE SCOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique*, I-II, éd. J. BIDEZ, L. PARMENTIER, trad. A.-J. FESTUGIÈRE, B. GRILLET, G. SABBAH (SC 542, 566), Paris 2011-2014.

Évergétinos = Εὐεργετινός, ἤτοι Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων ρημάτων και διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων, I-IV, Athènes 1985[7], trad. N. MOLINIER, *Paroles et exemples des anciens. Recueil*

ascétique de Paul surnommé Evergetinos, Monastère Saint-Antoine-le-Grand - Monastère de Solan, 2009-2010.

GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *Commentaire liturgique* (*CPG* 8023), éd. et trad. P. MEYENDORFF : ST. GERMANUS OF CONSTANTINOPLE, *On the Divine Liturgy* (Popular Patristics Series 8), New York 1984, sur la base de l'édition de NILO BORGIA, *Il commentario liturgico i S. Germano patriarca Constantinopolitano e versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Grottaferrata 1912.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Autobiographie*, éd. A. TUILIER, G. BADY, trad. J. BERNARDI : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Œuvres poétiques*, I/1 : *Poèmes personnels, II, 1, 1-11* (CUF), Paris 2004.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 1-3, éd. et trad. J. BERNARDI (SC 247), Paris 1978 ; 24-26, éd. et trad. J. MOSSAY (SC 284), Paris 1981 ; 38-41, éd. C. MORESCHINI, trad. P. GALLAY (SC 358), Paris 1990 ; 42-43, éd. et trad. J. BERNARDI (SC 384), Paris1992.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, éd. et trad. M. AUBINEAU (SC 119), Paris 1966.

GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *15 chapitres sur l'hésychia*, éd. E.G. MERETAKIS, dans *Φιλοκαλία νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν*, 20 (ΕΠΕ), Thessalonique 1996, p. 476-499.

GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *Chapitres en acrostiche*, éd. E.G. MERETAKIS, dans *Φιλοκαλία νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν*, 20 (ΕΠΕ), Thessalonique 1996, p. 372-455.

GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *Sur les quatre hiérarchies*, éd. et trad. A. RIGO, *Il monaco, la Chiesa et la litugia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Florence 2005, p. 1-19.

GRÉGOIRE PALAMAS, *Lettre à Paul Assanis*, éd. P.C. CHRISTOU : ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Εἰς Παῦλον Ἀσάνην περὶ μοναχικοῦ σχῆματος*, dans ID., Συγγραμματα, V, Thessalonique 1992, p. 247-250, trad. P.J. HATLIE, « The Answer to Paul Asen of Gregory Palams: A Fourteenth Century Apology for the One, Grand and Angelis Schema », *SVTQ* 33/1, 1989, p. 35-51.

IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, éd. et trad. P. TH. CAMELOT : IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres. Martyre de Polycarpe* (SC 10) Paris 1958.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, éd. et trad. A. ROUSSEAU (SC 264, 211), Paris.

ISAÏE DE GAZA, *Ascéticon (gr.)*, éd. AUGUSTINOS MONACHOS, *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἡσαΐου Λόγοι κθ΄*, Jérusalem 1911, réimpr. Volos 1962.

ISAÏE DE GAZA, *Préceptes aux novices (gr.)*, éd. AUGUSTINOS MONACHOS, *Ἐντολαί, εἴτε συμβουλαὶ ἀββᾶ Ἡσαΐου πρὸς ἀρχαρίους μοναχούς, οὗ αἱ δεήσεις φυλάττειν ἡμᾶς*, dans ISAÏE DE GAZA, *Ascéticon (gr.)*, p. 209-217.

ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*, *PG* 78, 103-1646. Pour les *Lettres* 1214-1700, voir ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*, éd. et trad. P. ÉVIEUX (SC 422, 454), Paris 1997-2000.

JEAN V D'ANTIOCHE, *Contre le charisticariat*, éd. et trad. P. GAUTIER, « Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat », *REB* 33, 1975, p. 77-132.

JEAN CHRYSOSTOME, *À Stagirios*, *PG* 47, 423-494, trad. M. JEANNIN : JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes*, II, p. 387-442.

ID., *À Théodore*, éd. et trad. J. DUMORTIER (SC 117), Paris 1966.

ID., *Apologie de la vie monastique*, *PG* 47, 319-386, trad. PF.-E. LEGRAND : SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Contre les détracteurs de la vie monastique* (Bibliothèque patristique de spiritualité), Paris 1933.

ID., *Dialogue sur le sacerdoce*, éd. et trad. A.-M. MALINGREY : JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)* (SC 272), Paris 1980, p. 52-363.

ID., *Homélies sur Éphésiens*, *PG* 62, 7-176, trad. M. JEANNIN : JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes*, X, p. 435-570.

ID., *La virginité*, éd. H. MUSURILLO, trad. B. GRILLET (SC 125), Paris 1966.

ID., *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, éd. et trad. J. DUMORTIER, Paris 1955.

ID., *Œuvres complètes*, I-XI, trad. M. JEANNIN, Bar-le-Duc 1863-1867.

ID., *Sur l'éducation des enfants*, éd. et trad. A.-M. MALINGREY : JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* (SC 188), Paris 1972.

ID., *Veuve*, éd. G.H. ETTLINGER, trad. B. GRILLET : JEAN CHRYSOSTOME, *À une jeune veuve. Sur le mariage unique* (SC 138), Paris 1968, p. 112-159.

JEAN CLIMAQUE, *Échelle sainte*, *PG* 88, 631-1164, trad. P. DESEILLE : JEAN CLIMAQUE, *L'échelle sainte* (SO 24), Bégrolles-en-Mauges 1993.

JEAN DAMASCÈNE, *Sur les hérésies*, éd. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV : Liber de haeresibus. Opera polemica* (PTS 22), Berlin - New York 1981.

Lettre des trois patriarches (*BHG* 1386), éd. et trad. J.A. MUNITIZ, J. CHRYSOSTOMIDES, E. HARVALIA-CROOK, CH. DENDRINOS, *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and Related Texts*, Camberley 1997.

JOB LE MOINE, *Sur les sacrements*, éd. CHRYSANTHE DE JÉRUSALEM, *Περὶ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας ἐξηγηματικὴ θεωρία* dans *Συνταγμάτιον*, Targoviste 1715, p. 123-135.

LIBANIOS, *Discours pour les temples*, éd. R. FÖRSTER, *Libanii Opera*, III, 30 (BT), Leipzig 1906, p. 80-118, trad. A. NORMAN : LIBANIUS, *Selected Works*, II, Cambridge (Massachussetts) 1977, p. 100-151.

MARC LE MOINE, *La justification par les œuvres*, éd. et trad. G.-M. DE DURAND : MARC LE MOINE, *Traités*, I-II (SC 445, 455), Paris 1999-2000, I, p. 130-201.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, *PG* 90, 959-1080, trad. J. PEGON (SC 9), Paris 1945.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Chapitres théologiques et œcuméniques*, *PG* 90, 1083-1176.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, I-II, éd. C. LAGA, C. STEEL, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* (CC-SG 7, 22), Turnhout 1980, 1990, trad. F. VINEL, I-III (SC 529, 554, 569), Paris 2010-2015.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, éd. J.H. DECLERK, *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* (CC-SG 10), Turnhout 1982, trad. E. PONSOYE (Sagesses chrétiennes), Paris 1999.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogie*, éd. C. BOUDIGNON, *Maximi Confessoris Mystagogia* (CC-SG 69), Turnhout 2011, trad. M.-L. CHARPIN-PLOIX (PDF 92), Paris 2005.

MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*, éd. H. MUSURILLO, trad. V.-H. DEBIDOUR (SC 95), Paris 1963.

MICHEL PSELLOS, *Éloge funèbre de Jean Xiphilin*, éd . SATHAS, *Bibliotheca*, IV, p. 421-462.

MICHEL PSELLOS, *Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source*, éd. P. GAUTIER, « Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source par Michel Psellos moine à l'Olympe », *Byzantina* 6, 1974, p. 9-69, trad. G. WEISS, « Die Leichenrede des Michael Psellos auf den Abt Nikolaos vom Kloster von der Schönen Quelle », *Byzantina* 9, 1977, p. 219-322.

MICHEL PSELLOS, *Éloge funèbre de sa mère*, éd. et trad. U. CRISCUOLO : MICHELE PSELLO, *Autobiografia: Encomio per la madre*, Napoli 1989. Voir aussi *Michel Psellos. Potraits de famille*, éd. et trad. J.-CL. RIEDINGER, C. JOUANNOU (TMM 48), Paris 2015, p. 35-175.

MICHEL PSELLOS, *Lettres*, éd. SATHAS, *Bibliotheca*, V, p. 219-523.

NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Antirrheticus*, *PG* 100, 205-533.

NICÉTAS STÉTHATOS, *Chapitres pratiques, physiques et gnostiques*, *PG* 120, 851-1010.

NICÉTAS STÉTHATOS, *Sur des coutumes stoudites*, éd. et trad. J. DARROUZÈS : NICÉTAS STÉTHATOS, *Opuscules et lettres* (SC 81), Paris 1961, p. 486-507.

NIKON DE LA MONTAGNE NOIRE, *Taktikon*, I-II, éd. C. HANNICK, *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris 62), Freiburg im Breisgau 2014. Voir aussi *Тактиконъ Никона Черногорца*, éd. V.N. BENECHEVITCH, Saint-Pétersbourg 1917.

NIL L'ASCÈTE, *Traité ascétique*, *PG* 79, 719-810.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, I-V, éd. et trad. C. BLANC (SC 120, 157, 222, 290, 385), Paris 1966-1992.

ID., *Commentaire sur l'Épitre aux Romains*, éd. et trad. C.P. HAMMOND BAMMEL, M. FÉDOU, L. BRÉSARD, I-IV (SC 532, 539, 543, 515), Paris 2009-2012.

PAUL HELLADIKOS, *Lettre*, éd. V. LUNDSTRÖM, *Anecdota Byzantina*, Uppsala - Leipzig 1902, p. 17-23.

PÈLERIN DE DE PLAISANCE, *Itinéraire*, éd. P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII* (CSEL 39), Vienne 1898, p. 157-191, repris dans *Itineraria et alia geographica* (CCSL 175), Turnhout 1965, p. 129-174, trad. P. MARAVAL, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IVe-VIIe siècle)* (Sagesses chrétiennes), Paris 1996, p. 203-235.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, éd. et trad. F. DAUMAS, P. MIQUEL (Œuvres de Philon 29), Paris 1963.

PHOTIUS, *Lettres*, I-II, éd. B. LAOURDAS, L.G. WESTERINK, *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, I-IV (BT). Leipzig 1983-1986.

PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la virginité (gr.)* (*CPG* 2248), *PG* 28, 251-281 = E.F. VON DER GOLTZ, *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (De virginitate). Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29/2a), 1905, trad. J. BOUVET dans *Vie de Synclétique. Discours de salut à une vierge* (SO 9), Bégrolles-en-Mauges 1972, p. 105-148.

PSEUDO-BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur la virginité*, éd. et trad. D. AMAND, M.-CH. MOONS, « Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille », *RBen* 63, n° 1-2, 1953, p. 18-69 et 211-238.

PSEUDIO-CÉSAIRE DE NAZIANZE, *Dialogues*, *PG* 38, 851-1190.

PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie ecclésiastique*, éd. G. HEIL, *Corpus Dionysiacum*, I-II (PTS 33, 36), Berlin - New York 1990-1991, II, p. 61-132, trad. M. de GANDILLAC : PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, Paris 1943, p. 245-326, sous la base de l'édition de B. CORDIER, *PG* 3, 369-584.

PSEUDO-JEAN DAMASCÈNE, *Lettre à Théophile* (*BHG* 1387, *CPG* 8115), éd. et trad. J.A. MUNITIZ, J. CHRYSOSTOMIDES, E. HARVALIA-CROOK, CH. DENDRINOS, *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and Related Texts*, Camberley 1997, p. 141-205.

PSEUDO-SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *La méthode d'oraison hésychaste*, éd. et trad. I. HAUSHERR, « La méthode d'oraison hésychaste », *OC* 9/2, 1927, p. 99-210.

SATHAS, *Bibliotheca* = K.N. ΣΑΘΑ (éd.), *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, I-VII, Athènes - Venice - Paris 1872-1894.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, I-IV, éd. et trad. P. PÉRICHON, P. MARAVAL (SC 477, 493, 505, 506), Paris 2004-2007.

SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, I-IV, éd. et trad. J. BIDEZ, A.-J. FESTUGIÈRE, B. GRILLET ET ALII (SC 306, 418, 495, 516), Paris 1983-2008.

SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Contre les hérésies*, *PG* 155, 33-176.

ID., *Sur la pénitence*, *PG* 155, 469-504.

ID., *Sur la vie monastique*, éd. D. BALFOUR : Ἁγίου Συμεων αρχιεπισκοπου Θεσσαλονικης, *Περὶ τοῦ ἁγίου καὶ θείου ἀγγελικοῦ σχῆματος, περὶ τε ἡσυχαστῶν καὶ τῶν ἐν κοινοβίοις καὶ ὑποτακτικῶν*, dans ID., *Ἔργα θεολογικά* (ΑΒλ 34), Thessalonique 1981, p. 171-184.

ID., *Sur les sacrements*, *PG* 155, 176-237.

ID., *Sur les ordinations*, *PG* 155, 361-470.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Catéchèses*, I-III, éd. B. KRIVOCHÉINE, trad. J. PARAMELLE (SC 96, 104, 113), Paris 1963-1965.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, éd. et trad. J. DARROUZÈS (SC 51bis), Paris 1996.

ID., *Lettres*, éd. et trad. H.J.M. TURNER, *The Epistles of St. Symeon the New Theologian* (OECT), Oxford 2009, sur la base du texte établi par J. PARAMELLE, *Syméon le Nouveau Théologien, Lettres : édition, traduction, introduction et notes*, thèse de doctorat de troisième cycle présentée sous la direction de Monsieur Paul Lemerle, Université de Paris I, 1972.

ID., *Traités éthiques*, I-II, éd. et trad. J. DARROUZÈS : SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Traités théologiques et éthiques* (SC 122, 129), Paris 1966-1967.

Synodikon de l'Orthodoxie, éd. J. GOUILLARD, « Synodikon de l'Orthodoxie », *TM* 2, 1967, p. 1-316.

THÉODORE PRODROME, *Contre les higoumènes*, éd. et trad. H. EIDENEIER, *Ptochoprodromos*, IV, Köln 1991, p. 139-175, trad. française R. BOUCHET, *Satires et parodies du Moyen Âge grec*, Paris 2012, p. 25-38.

THÉODORE STOUDITE, *Épigrammes*, éd. P. SPECK : THEODOROS STUDITES, *Jamben auf Verschiedene Gegenstände* (TU-SB 1), Berlin 1968, trad. partielle F. de MONTLEAU : THÉODORE STOUDITE,

Grandes catéchèses (Livre I). Les Épigrammes (I-XXIX), (SO 79), Bégrolles-en-Mauges 2002, p. 569-599.

ID., *Grandes catéchèses I*, trad. F. de MONTLEAU : THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses (Livre I). Les Épigrammes (I-XXIX)* (SO 79), Bégrolles-en-Mauges 2002.

ID., *Grandes catéchèses II*, éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδιτοῦ Μεγάλη Κατήχησις, βιβλίον δεύτερον*, Saint-Pétersbourg 1904.

ID., *Lettres*, I-II, éd. G. FATOUROS, *Theodori Studitae Epistulae* (CFHB 31, Series Berolinensis), Berlin - New York 1991-1992. Pour la *Lettre* 10, trad. M. KAPLAN, « Lettre de Théodore Stoudite à l'un de ses disciples, Nicolas », dans AUZÉPY, KAPLAN, MARTIN-HISARD, *La chrétienté byzantine…*, p. 188-190.

ID., *Petites catéchèses*, éd. E. AUVRAY, *Τοῦ ὁσίου Πατρός ἡμῶν καὶ Ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου Μικρά Κατήχησις*, Paris 1891, trad. A.-M. MOHR : THÉODORE STOUDITE, *Petites catéchèses* (PDF 52), Paris 1993.

THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, I-II, éd. A. MARTIN ET ALII, trad. P. CANIVET (SC 501, 530), Paris 2006-2009.

THÉODORET DE CYR, *Lettres*, I-IV, éd. et trad. Y. AZÉMA : THÉODORET DE CYR, *Corespondance* (SC 49, 98, 111, 429), Paris 1955-1998.

THÉOLEPTE DE PHILADEPLPHIE, *Discours*, éd. E. SINKEWICZ : THEOLEPTOS OF PHILADELPHEIA, *The monastic discourses*, Toronto 1992, trad. P. SALAVILLE, AA (†), M.-H. CONGOURDEAU : THÉOLEPTE DE PHILADELPHIE, *Lettres à une princesse. Discours monastiques* (PDF 81-82), Paris 2001, p. 79-296.

ID., *Lettres*, éd. et trad. A. HERO, *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, Brookline (Massachussetts) 1994, trad. française par un moine orthodoxe dans THÉOLEPTE DE PHILADELPHIE, *Lettres à une princesse. Discours monastiques* (PDF 81-82), Paris 2001, p. 41-77.

THÉOPHILACTE D'OHRID, *Discours*, éd. P. GAUTIER : THÉOPHILACTE D'ACHRIDA, *Discours, traités, poesies* (CFHB 16/1, Series Thessalonicensis), Thessalonique 1980.

THÉOPHILACTE DE CONSTANTINOPLE, *Lettre sur les Bogomiles*, éd. I. DUJČEV, « L'epistola sui Bogomili del patriarca constantinopolitano Teofilatto », dans *Melanges Eugène Tisseront*, II (Studi e testi 232), Vatican 1964, p. 63-91, trad. J. HAMILTON, B. HAMILTON, Y. STOYANOV, *Christian dualist heresies in the Byzantine world, c. 650-c. 1450* (Manchester Medieval Sources), Manchester - New York 1998, p. 98-102.

1.1.6. Hagiographie

Actes de quarante-deux martyres d'Amoriom (*BHG* 1213), éd. V. VASILIEVSKIJ, P. NIKITIN, *Mémoires de l'Académie de Russie* 7/2 (8e s.), Saint-Pétersbourg 1905, p. 22-36.

ANASTASE LE SINAÏTE, *Récits sur les saints pères du Sinaï*, éd. F. NAU, « Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï », *OC* 2, 1902, p. 58-89, trad. F. NAU, « Les récits inédits du moine Anastase. Contribution à l'histoire du Sinaï au commencement du VIIe siècle », *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 1-2, 1902, p. 1-26 et 110-128. Voir aussi

A. BINGGELI, *Anastase le Sinaïte : 'Récits sur le Sinaï' et 'Récits utiles à l'âme', édition, traduction, commentaire*, I-II, Thèse de doctorat, Lille 2003.

DELEHAYE, H. (éd.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, AASS Propylaeum Novembris*, Bruxelles 1902.

C. DOUKAKIS (éd.), *Μέγας Συναξαριστὴς πάντων τῶν Ἁγίων*, I-XII, Athènes 1889-1896.

Éloge anonyme d'Anastase le Perse (BHG 87*)*, éd. et trad. dans FLUSIN, *Saint Anastase le Perse…*, I, p. 261-283.

Éloge d'Euthyme de Madyta (*BHG* 654), éd. B. ANTONIADÈS, « Γεωργίου Κυπρίου ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Εὐθύμιον ἐπίσκοπον Μαδύτων », *ΔΙΕΕΕ* 4, 1892, p. 387-422.

Éloge de Paul le Jeune (*BHG* 1474d), éd. H. DELEHAYE, *Λόγος ἐγκωμιαστικὸς καὶ θαυμάτων διήγησις εἰς τὸν θεοφόρον πατέρα ἡμῶν Παῦλον τὸν ἐν τῷ Λάτρῳ*, dans *Milet, III, 1 : Der Latmos*, éd. TH. WIEGAND, Berlin 1913, p. 136-157, trad. partielle G. FIACCADORI, « *Testament* of Paul the Younger for the Monastery of the Mother of God *tou Stylou* on Mount Latros », *BMFD*, I, n° 7, p. 135-142.

FESTUGIÈRE, A.-J., *Les moines d'Orient*, I-IV, Paris 1961-1965 : I : *Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental* ; II : *Les moines de la région de Constantinople* ; III *: Les moines de Palestine* : III/1 : CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de saint Euthyme* ; III/2 : ID., *Vie de saint Sabas* ; III/3 : ID., *Vie de saints Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Theognosios, Abramios*. THÉODORE DE PETRA, *Vie de saint Théodosios* ; IV/1 *: Enquête sur les moines d'Égypte (Historia monachorum in Aegypto)* ; IV/2 : *La première vie grecque de saint Pachôme*.

GREENFIED, R.P.H., TALBOT, A-M. (éd.), *Holy Men of Mount Athos* (Dumbarton Oaks Medieval Library), Cambridge (Massachusettes) – Londres 2016.

HALKIN, F., *Saints moines d'Orient*, Londres 1973.

HALKIN, F. FESTUGIÈRE, A.-J. (éd. et trad.), *Le corpus athénien de saint Pachôme* (Cahiers d'orientalisme 2), Genève 1982.

HALKIN, F. FESTUGIÈRE, A.-J. (éd. et trad.), *Dix textes inédits tirés du Ménologe impérial de Koutloumous* (Cahiers d'orientalisme 8), Genève 1984.

Histoire d'Euphémie et du Goth (*BHG* 739), éd. O. VON GEBHARDT, E. VON DOBSCHÜTZ, *Die Akten der edessenischen Bekkener Gurjas, Samonas und Abibos*, Leipzig 1911, p. 101-199.

Histoire de Zosime sur la Vie des Bienheureux Réchabites (gr.) (*BHG* 1889-1890b), éd. et trad. J.H. CHARLESWORTH, *The History of the Rechabites, I : The Greek Recension* (Texts and Translations 17, Pseudepigrapha Series 10), Chico, California 1982.

Histoire des moines d'Égypte, éd. A.-J. FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto* (SH 34), Bruxelles 1961, trad. ID., *Les moines d'Orient*, IV/1. Repris ensemble dans ID., *Historia monachorum in Aegypto* (SH 53), Bruxelles 1971.

JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel* (*BHG* 1441-1442) = *Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τοῦ Εὐκρατά βίβλος ἡ λεγομένη Λειμών*, *PG* 87/3, 2851-3112 (chapitres 1-219) ; TH. NISSEN, « Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale », *BZ* 38, 1939, p. 354-376 (ch. 220-233) ; E. MIONI, « Il Pratum Spirituale di

Giovanni Mosco: gli episodi inediti del Cod. Marc. greco II.21 », *OCP* 17, 1951, p. 61-94 (ch. 234-245), trad. integrale CH. BOUCHET : JEAN MOSCHOS, *Le Pré spirituel. Fioretti des moines d'Orient*, éd. V. DÉROCHE, M.-H. CONGOURDEAU (PDF 94-95), Paris 2007.

JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, Prologue, trad. C. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (Théologie historique 10), Paris 1972, p. 243–244.

Lettre d'Ammon, éd. et trad. J.E. GOEHRING, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism* (PTS 27), Berlin - New York 1986. Voir aussi une trad. française dans HALKIN, FESTUGIÈRE, *Le corpus athénien de saint Pachôme*, p. 73-93.

Miracles d'Artémios (*BHG* 173), éd. et trad. V.S. CRISAFULLI, *The Miracles of St. Artemios* (MM 13), Leiden - New York - Köln 1997, sur la base de l'édition d'A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Διήγησης τῶν θαυμάτῶν τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος καὶ θαυματουργοῦ Ἀρτεμίου*, *Varia Graeca Sacra*, Saint-Pétersbourg 1909, p. 1-75.

Miracles d'Athanase Ier de Constantinople (*BHG* 194f), éd. et trad. A.-M. TALBOT, *Faith Healing in Late Byzantium: The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite* (AIL 8), Brookline (Massachusetts) 1983.

Miracles de Cyr et Jean (*BHG* 477-479), *PG* 87/3, 3424-3676, trad. partielle A.-J. FESTUGIÈRE, *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (extraits), Saint Georges* (Collections grecques de miracles), Paris 1971, p. 217-256.

Miracles de Thècle (*BHG* 1718), éd. et trad. G. DAGRON, *Vie et miracles de sainte Thècle* (SH 62), Bruxelles 1978, p. 282-412.

Miracles de la Théotokos de la Source I (*BHG* 1072), *AASS Nov.*, III, p. 878-889.

Miracles de la Théotokos de la Source II (*BHG* 1073), éd. A. PAMPÉRIS, *Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου Περὶ συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ζωοδόχου Πηγῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶς τελεσθέντων θαυμάτων*, Leipzig 1802, p. 878-889.

PALLADE, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, I-II, éd. et trad. A.-M. MALINGREY (SC 341-342), Paris 1988.

ID., *Histoire lausiaque*, éd. G.J.M. BARTELINK, trad. M. BARCHIESI : PALLADIO, *La Storia Lausiaca* (Vite dei santi 2), Vicence 1985, trad. française N. MOLINIER : PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS, *Histoire lausiaque* (SO 75), Bégrolles-en-Mauges 1999.

Paralipomènes sur Pacôme et Théodore, *BHG* 1399, éd. F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graeca* (SH 19), Bruxelles 1932, p. 122-165 ; *BHG* 1399a, éd. et trad. HALKIN, FÉSTUGIÈRE, *Le corpus athénien de saint Pachôme*, p. 73-93, trad. p. 123-145.

PAUL DE MONEMBASIE, *Récits édifiants*, éd. et trad. J. WORTLEY, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris 1987

PAPADOPOULOS-KERAMEUS, A. (éd.), *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, I-V, Saint-Pétersbourg 1891-1898, réimp. Bruxelles 1963.

PAPADOPOULOS-KERAMEUS, A. (éd.), *Συλλογὴ Παλλαιστίνης καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας*, I-II, Saint-Pétersbourg 1907, réimp. Thessalonique 2001.

PSEUDO-NIL DU SINAÏ, *Récits sur les moines du Sinaï* (*BHG* 1301-1307), éd. F. CONCA, *Nilus Ancyranus Narratio* (BT), Leipzig 1983, trad. D.F. CANER, *History and Hagiography from the Late Antique Sinai* (TTH 53), Liverpool 2010, p. 73-135. Voir aussi M. LINK (trad.), *Die Erzählung des Pseudo-Neilos - ein spätantiken Märtyrerroman* (Beiträge zur Altertumskunde 220), München - Leipzig 2005.

SCHWARTZ, E. (éd.), *Kyrillos von Skythopolis* (TU 49/2), Leipzig 1939.

TALBOT, A.-M. (éd.), *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation* (Byzantine Saints' Lives in Translation 2), Washington 1998.

EAD., (éd.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation* (Byzantine Saints' Lives in Translation 1), Washington 1996.

THÉODORE CHOUMNOS, *Éloge de Théolepte de Philadelphie*, éd. J.F. BOISSONADE, *Anecdota Graeca*, I-V, Paris 1829-1933, réimp. Hildesheim 1962, V, p. 183-239.

THÉODORE STOUDITE, *Éloge de Platon* (*BHG* 1553), *PG* 99, 804-850.

ID., *Éloge de sa mère* (*BHG* 2422), éd. et trad. S. EFTHYMIADIS, J.M. FEATHERSTONE, « Establishing a Holy Lineage: Theodore the Stoudite's Funerary Catechism for His Mother (BHG 2422) », dans M. GRÜNBART (éd.), *Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter* (MSt 13), p. 13-51, repris dans EFTHYMIADIS, *Hagiography in Byzantium…*, XI.

THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, I-II, éd. P. CANIVET, A. LEROY-MOLINGHEN (SC 234, 257), Paris 1977-1979.

THÉOPHILACTE D'ACHRIDA, *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἐνδόξων ἱερομαρτύρων ιε΄*, *PG* 126, 151-222.

Vie d'Acace de Mélitène (*BHG* 2005), éd. J. WEBER, *De Actis S. Acacii*, Leipzig 1913, p. 54.

Vie d'Alexandre l'Acémète (*BHG* 47), éd. E. de STOOP, « Vie d'Alexandre l'Acémète », *PO* 30 (6.5), 1911, p. 643-702, trad. J.-M. BAGUENARD, *Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean* Calybite (SO 47), Bégrolles-en-Mauges 1988, p. 79-120.

Vie d'Alexis l'homme de Dieu A (*BHG* 51), éd. F.M. ESTEVES PEREIRA, « Légende grecque de l'homme de Dieu Saint Alexis », *AB* 19, 1900, p. 241-253 ; *Vie* B (*BHG* 52m) = *Vie de S. Alexis*, dans HALKIN, FESTUGIÈRE, *Dix textes inédits…*, p. 81-93.

Vie d'Alypios le Stylite (*BHG* 65), éd. DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. 148-169.

Vie d'Anastase le Perse (*BHG* 84) = « Actes de saint Anastase », éd. et trad. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse…*, I, p. 15-91.

Vie d'André de Crète (*BHG* 113), éd. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα…*, V, p. 169-179 et 422-424.

Vie d'André Salos (*BHG* 115z), I-II, éd. et trad. L. RYDEN, *The Life of St Andrew the Fool* (SBU 4), Uppsala 1995.

Vie d'Anne - Euphémianos, éd. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 173-178.

Vie d'Antoine (*BHG* 140), éd. et trad. G.J.M. BARTELINK : ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* (SC 400), Paris 1994.

Vie d'Antoine le Jeune A (*BHG* 142), éd. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συλλογὴ…*, I, p. 186-216 ; *Vie* B (*BHG* 142 Addit.), éd. F. HALKIN, « Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863 (d'après un texte inédit) », *AB* 62, 1944, p. 187-225, repris dans ID., *Saints moines d'Orient*, Londres 1973, VIII.

Vie d'Anthouse de Mantinéon (*BHG* 2029h), éd. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 848-852, trad. A.-M. TALBOT, « Life of St. Anthousa of Mantineon », dans EAD., *Byzantine Defenders…*, p. 13-19.

Vie d'Apollinaria - Dorotheos (*BHG* 148), éd. J. DRESCHER, *Three Coptic Legends* (Annales du Service des antiquités de l'Égypte, Supplément 4), Caire 1947, p. 152-161.

Vie d'Arsène de Constantinople, éd. P.G. NIKOLOPOULOS, « Ἀνέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιον Αὐτωρειανὸν », *EEBΣ* 45, 1981-82, p. 406-461.

Vie d'Athanase Ier de Constantinople (*BHG* 194), éd. H. DELEHAYE, « Vie d'Athanase patriarche de Constantinople (1289-1293, 1303-1309) », *MAH* 17, 1897, p. 39-75.

Vie d'Athanase de Météore (*BHG* 195), éd. N.A. BEH, « Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεωρῶν », *Βυζαντίς* 1, 1909, p. 101-392, ici p. 237-260, trad. partielle G. DENNIS, « *Canonical Rule* of Athanasios the Meteorite for the Monastery of the Transfiguration (*Metamorphosis*) », *BMFD*, IV, n° 53, p. 1455-1461.

Vie d'Athanase l'Athonite A (*BHG Nov. Auct.* 187) et B (*BHG Nov. Auct.* 188), éd. J. NORET, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae* (CC-SG 9), Turnhout 1982. Pour la *Vie* A, trad. partielle (ch. 5-17) S. MÉTIVIER et A. PAPACONSTANTINOU dans MÉTIVIER, *Économie et société à Byzance…*, p. 216-218. Pour la *Vie* B, trad. française P. DUMONT, « Vie de saint Athanase l'Athonite », *Irénikon*, 8, 1931, p. 457-499, 667-689 ; 9, 1932, p. 71-95, 240-264, trad. anglaise A.-M. TALBOT, « Life of Athanasios of Athos », dans GREENFIED, TALBOT, *Holy Men of Mount Athos*, p. 127-367.

Vie d'Athanasie d'Égine (*BHG* 180), éd. F. HALKIN, *Six inédits d'hagiologie byzantine* (SH 74), Bruxelles 1987, p. 179-195, trad. L.F. SHERRY, « Life of St. Athanasia of Aegina », dans TALBOT, *Holy Women of Byzantium…*, p. 137-158.

Vie d'Auxence A (*BHG* 199), *PG* 114, 1377-1436 ; *Vie* B (*BHG* 203), éd. et trad. JOANNOU, *Démonologie populaire…*, p. 64-133 ; *Vie* C (*BHG* 201), éd. L. CLUGNET, « Vie de Saint Auxence », *BiblHO* 6, 1904. Pour la *Vie* B, voir aussi E.A. FICHER (éd.), *Michaelis Pselli Orationes Hagiographicae* (BT), Stuttgart - Leipzig 1984, p. 1-94.

Vie d'Élie le Spéléote (*BHG* 581), *AASS Sept.*, III, p. 848-887.

Vie d'Élisabeth d'Héraclée (*BHG* 2121), éd. F. HALKIN, « Sainte Elisabeth d'Héraclée, abbesse à Constantinople », *AB* 91 (1973), p. 249-64, trad. V. KARRAS, « Life of St. Elisabeth the Wonderworker », dans TALBOT, *Holy Women of Byzantium…*, p. 117-135.

Vie d'Épiphane de Chypre (*BHG* 596), *PG* 41, 24-73.

Vie d'Étienne le Confesseur (*BHG Nov. Auct.* 2110), éd. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 317-320.

Vie d'Étienne le Jeune (*BHG* 1666), éd. et trad. M.-FR. AUZÉPY, *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre* (BBOM 3), Aldershot - Brookfield 1997.

Vie d'Étienne le Sabaïte (gr.) (*BHG* 1670), *AASS Jul.*, III (1723), 531-613.

Vie d'Euphrosyne - Smaragdos (*BHG* 625), éd. A. BOUCHERIE, « Vita Sanctae Euphrosynae », *AB* 2, 1883, p. 195-205.

Vie d'Euphrosyne la Jeune (*BHG* 627), *AASS Nov.*, III, p. 858-877.

Vie d'Eupraxie A (*BHG* 631), *AASS Mar.*, II (1668), p. 727-735 ; *Vie* B (*BHG* 631m), éd. E. KALTSOGIANNI, *Τὸ ἁγιολογικὸ καὶ ὁμιλητικὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη Ζωναρᾶ* (KMI 60), Thessalonique 2013, p. 507-528.

Vie d'Eusébie (*BHG* 633), éd. TH. NISSEN, « S. Eusebiae seu Xenae vita », *AB* 56, 1938, p. 102-117.

Vie d'Eustache (*BHG* 641), *PG* 105, 376-417.

Vie d'Eustrate des Agaures (*BHG* 645), éd. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα…*, IV, p. 367-400 ; V, p. 408-410.

Vie d'Eutychius de Constantinople (*BHG* 657), éd. C. LAGA, *Eustratii presbyteri Opera, Vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani* (CC-SG 25), Turnhout 1992.

Vie d'Euthyme (*BHG* 648), éd. SCHWARTZ, *Kyrillos…*, p. 3-85, trad. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III/1.

Vie d'Euthyme de Constantinople (*BHG* 651), éd et trad. P. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii patriarchae CP*. (Bibliothèque de *Byzantion* 3), Bruxelles 1970.

Vie d'Euthyme de Sardes (*BHG* 2145), éd. et trad. J. GUILLARD, « La Vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode », *TM* 10, 1987, p. 1-101.

Vie d'Euthyme le Jeune (*BHG* 655), éd. L. PETIT, « Vie et office de Saint Euthyme le Jeune », *ROC* 8, 1903, p. 155-205 et 503-536, repris dans *BiblHO* 5, 1904, p. 14-51, trad. A.-M. TALBOT, « Life of Euthymios the Younger », dans GREENFIED, TALBOT, *Holy Men of Mount Athos*, p. 1-125.

Vie d'Évariste (*BHG* 2153), éd. CH. VAN DE VORST, « La Vie de s. Evariste, higoumène à Constantinople », *AB* 41, 1923, p. 288-326.

Vie d'Hypatios (*BHG* 760), éd. et trad. G.J.M. BARTELNIK : CALLINICOS, *Vie d'Hypatios* (SC 177), Paris 1971.

Vie d'Ignace de Constantinople (*BHG* 817), éd. et trad. A. SMITHIES : NICETAS DAVID, *The Life of the Patriarch Ignatios* (CFHB 51, Series Washingtoniensis / DOT 13), Washington 2013.

Vie d'Iôannikios par Pierre (*BHG* 936), éd. I. VAN DEN GHEYN, *AASS Nov.*, II, p. 384-435, trad. D. SULLIVAN, « Life of St. Ioannikios », dans TALBOT, *Byzantine Defenders…*, p. 243-351.

Vie d'Iôannikios par Sabas (*BHG* 935), éd. I. VAN DEN GHEYN, *AASS Nov.*, II, p. 332-384.

Vie d'Irène de Chrysobalanton (*BHG* 952), éd. et trad. J.O. ROSENQVIST, *The Life of St Irene Abbesses of Chrysobalanton* (SBU 1), Uppsala 1986.

Vie d'Isaac (*BHG* 955), *AASS Mai*, VII, p. 247-258.

Vie d'Olympias (*BHG* 1374-1375), éd. et trad. A.-M. MALINGREY : JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias. Vie anonyme d'Olympias* (SC 13bis), Paris 1968, p. 391-449.

Vie d'Onuphre (gr.) (*BHG* 1378), *AASS Jun.*, II, p. 527-533.

Vie de Bacchus le Jeune (*BHG* 209), éd. F.A. DEMETRAKOPOULOS, « Ἅγιος Βάκχος ὁ Νέος », *ΕΕΦΣΑΠΘ* 26, 1979, p. 331-363.

Vie de Barlaam et Joasaph (*BHG* 224), éd. R. VOLK, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, VI : Historia animae utilis de Barlaam et Joasaph (spuria)*, I-II (PTS 60-61), Berlin 2006-2009.

Vie de Barthélémy de Siméri (*BHG* 235), éd. et trad. A. ZUMBO, « Il *Bios* di San Bartolomeo da Simeri (*BHG* 235) », *RSBN* 33, 1996, p. 193-278.

Vie de Blaise d'Amorium (*BHG* 278), *AASS Nov.*, IV, éd. H. DELEHAYE, p. 657-669.

Vie de Chariton (*BHG* 300z), éd. G. GARITTE, « La Vie prémétaphrastique de S. Chariton », *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 21, 1941, p. 5-46, trad. L. DI SEGNI, « The Life of Chariton », dans V.L. WIMBUSH (éd.), *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*, Minneapolis 1990, p. 393-421.

Vie de Christodoulos de Patmos (*BHG* 303), éd. I. SAKKELION, *Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου*, Athènes 1884, p. 109-133.

Vie de Cyr et Jean (*BHG* 469, *CPG* 7673), *PG* 87/3, 3677-3689.

Vie de Cyr et Jean par Métaphraste (*BHG* 471), *PG* 114, 1233-1249.

Vie de Cyriaque par Métaphraste (*BHG* 463), éd. SCHWARTZ, *Kyrillos…*, p. 222-235, trad. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III/3, p. 35-52.

Vie de Cyrille le Philéote (*BHG* 468), éd. et trad. E. SARGOLOGOS, *La vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1100)* (SH 39), Bruxelles 1964.

Vie de Constantin le Juif (*BHG* 468), *AASS Nov.*, IV, p. 628-656.

Vie de Dalmatios (*BHG* 482), éd. A. BANDURI, *Imperium Orientale*, II, Paris 1711, p. 695-710.

Vie de Daniel le Scétiote (*BHG* 2101a-2102f), éd. et trad. B. DAHLMAN, *Saint Daniel of Sketis* (SBU 10), Uppsala 2007.

Vie de Daniel le Stylite (*BHG* 489), éd. DELAHAYE, *Les saints stylites*, p. 1-94, trad. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, II, p. 87-176.

Vie de David de Thessalonique (*BHG* 493), éd. V. ROSE, *Leben des heiligen David von Thessaloniki*, Berlin 1887.

Vie de David, Syméon et Georges de Lesbos (*BHG* 494), éd. J. VAN DEN GHEYN, « Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo », *AB* 18, 1899, p. 209-259, trad. D. ABRAHAMASE, D. DOMINGO-FARASTÉ, « Life of Sts. David, Symeon and George of Lesbos », dans TALBOT, *Byzantine Defenders…*, p. 143-241.

Vie de Démétrianos (*BHG* 495), éd. H. GRÉGOIRE, « Saint Démétrianos, évêque de Chytri (île de Chypre) », *BZ* 16, 1907, p. 204-240.

Vie de Denys l'Athonite (*BHG* 599a), éd. M. ΛΟΥΡΔΑ, « Μητροφάνους, Βίος τοῦ ὁσίου Διονυσίου του Ἀθωνίτου », *Ἀρχείον Πόντου* 21, 1956, p. 43-79.

Vie de Dosithée (*BHG* 2117), éd. et trad. L. REGNAULT, J. DE PRÉVILLE, « Vie de saint Dosithée », dans DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles* (SC 92), Paris 1963, p. 122-145.

Vie de Fébronie (BHG 659-659h), éd. P. CHIESA, *Le versioni latine della* Passio Sanctae Febroniae. *Storia, metodo, modeli di due traduzioni agiografiche altomeievali* (Biblioteca di « Medioevo Latino » 2), Spolète 1990, p. 368-395.

Vie de Georges d'Amastris (*BHG* 668), éd. V. VASILIEVSKIJ, *Russko-vizantijskie issledovanija*, Saint-Pétersbourg 1893, II, p. 1-73, trad. D. JENKINS, ST. ALEXOPOULOS, D. BACHRACH ET ALII, http://library.nd.edu/byzantine_studies/documents/Amastris.pdf (10 octobre 2014).

Vie de Georges de Choziba (*BHG* 669), éd. C. HOUZE, « Sancti Georgii Chozevitae confessoris et monachi Vita auctore Antonio ejus discipulo », *AB* 7, 1888, p. 95-144 et 336-359, trad. T. VIVIAN, A.N. ATHANASSAKIS, *Anthony of Choziba : The Life of Saint George of Choziba and the Miracles of the Most Holy Mother of God at Choziba*, San Francisco 1994.

Vie de Gérasime (*BHG* 693), éd. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα…*, IV, p. 175-184.

Vie de Germain de Constantinople (*BHG* 697), éd. et trad. L. LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel* (Das Östliche Christentum n.f. 27), Würzburg 1975.

Vie de Germain Maroulès (*BHG* 2164), éd. P. JOANNOU, « La Vie de S. Germain l'Hagiorite par son contemporain Philothée de Constantinople », *AB* 70, 1952, p. 50-114. Voir aussi D.G. TSAMIS (éd.), ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΤΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, *Βίος ὁσίου Γερμανοῦ Μαρούλη*, dans ID., *Ἁγιολογικὰ ἔργα, Α΄: Θεσσαλονικεῖς Ἅγιοι* (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 4), Thessalonique 1985, p. 95-158.

Vie de Grégoire d'Agrigente (*BHG* 707-707e), éd. et trad. A. BERGER : LEONTIOS PRESBYTEROS VON ROM, *Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent* (BBA 60), Berlin 1975.

Vie de Grégoire le Décapolite (*BHG* 711), éd. et trad. G. MAKRIS, M. CHRONZ, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites* (Byzantinisches Archiv 17), Stuttgart - Leipzig 1997.

Vie de Grégoire le Sinaïte (*BHG* 722), éd. H.-V. BEYER, *Каллист I, патриарх Константинополя, Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита (Kallistos Ier, Patriarche de Constantinople, Vie et conduite de notre père parmi les saints Grégoire le Sinaïte)*, Ekaterinbourg 2006. Voir aussi l'édition de N. POMIALOVSKI, *Zapiski* 35, Saint Petersburg 1896.

Vie de Grégoire Palamas (*BHG* 718), *PG* 151, 551-656. Voir aussi D.G. TSAMIS (éd.) : ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΤΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, *Λόγος εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης*, dans ID., *Ἁγιολογικὰ ἔργα, Α΄: Θεσσαλονικεῖς Ἅγιοι* (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 4), Thessalonique 1985, p. 425-591.

Vie de Jean Climaque (*BHG* 882), *PG* 88, 595-608.

Vie de Jean Calybite, éd. O. LAMPSIDIS, « Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Καλυβίτης », *Πλάτων* 31-32, Athènes 1964, p. 259-303, trad. J.-M. BAGUENARD dans *Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean* Calybite (SO 47), Bégrolles-en-Mauges 1988, p. 203-215. Voir aussi *PG* 114, 568-581 (*BHG* 868).

Vie de Jean l'Aumônier (*BHG* 866d), éd. et trad. A.-J. FESTUGIÈRE : LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* (Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique 95), Paris 1974, p. 253-637.

Vie de Jean l'Hésychaste (*BHG* 897), éd. SCHWARTZ, *Kyrillos…*, p. 201-222, trad. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III/3, p. 9-34.

Vie de Jean le Psichaïte (*BHG* 896), éd. P. VAN DEN VEN, « La vie grecque de S. Jean le Psichaïte, confesseur sous le règne de Léon l'Arménien (813-820) », *Le Muséon* 3, 1902, p. 103-125.

Vie de Jean Xénos (*BHG* 2196), éd. N. TOMADAKIS, « Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ξένος καὶ ἐρημίτης ἐν Κρήτῃ (10ος -11ος αἰὼν) », *EEBΣ* 46, 1983-86, p. 4-12.

Vie de Lazare de Galèsion (*BHG* 979), éd. H. DELEHAYE, *AASS Nov.*, III, p. 508-588, trad. R.P.H. GREENFIELD, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: an Eleventh-Century Pillar Saint* (Byzantine Saints' Lives in Translation 3), Washington 2000.

Vie de Léontios de Jérusalem (*BHG* 985), éd. et trad. D. TSOUGARAKIS, *The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem* (MM 2), Leiden 1993.

Vie de Luc le Jeune (*BHG* 994), éd. et trad. C.L. CONNOR, W.R. CONNOR, *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris* (AIL 18), Brookline (Massachussetts) 1994.

Vie de Luc le Stylite (*BHG* 2239), éd. DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. 195-237.

Vie de Macaire de Pélékètè (*BHG* 1003), éd. I. VAN DEN GHEYN, « S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni acta graeca », *AB* 16, 1897, p. 140-163.

Vie de Macrine (*BHG* 1012), éd. et trad. P. MARAVAL : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine* (SC 178), Paris 1971.

Vie de Marcel (*BHG* 1027z), éd. G. DAGRON, « La Vie Ancienne de Marcel l'Acémète », *AB* 86, 1968, p. 271-321, trad. J.-M. BAGUENARD dans *Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean* Calybite (SO 47), Bégrolles-en-Mauges 1988, p. 149-192.

Vie de Marie l'Égyptienne (*BHG* 1042), *PG* 67, 3697-3726, trad. M. KOULI, « Life of St. Mary of Egypt », dans TALBOT, *Holy WomenHoly Women of Byzantium…*, p. 65-93.

Vie de Marie la Jeune (*BHG* 1164), *AASS Nov.*, IV, p. 692-705, trad. A. LAIOU, « Life of St. Mary the Younger », dans TALBOT, *Holy Women of Byzantium…*, p. 239-289.

Vie de Marie - Marinos (gr.) (*BHG* 1163), éd. et trad. M. RICHARD, « La Vie Ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos », dans *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII Lustra complenti oblata* (Instrumenta Patristica 10), I-II, Bruges 1975, I, p. 83-115, repris dans ID., *Opera minora*, III, Leuven 1977, n° 67. Voir aussi N. CONSTAS (trad.), « Life of St. Mary / Marinos », dans TALBOT, *Holy Women of Byzantium…*, p. 1-12.

Vie de Matrone (*BHG* 1221), *AASS Nov.*, III, p. 790-813, trad. J. FEATHERSTONE, C. MANGO, « Life of St. Matrona of Perge », dans TALBOT, *Holy Women of Byzantium…*, p. 13-64.

Vie de Maxime le Confesseur (gr.) (*BHG* 1234), *PG* 90, 67-110.

Vie de Maxime le Kausokalybitès par Macaire (*BHG* 1237f), éd. A. ΑΡΓΥΡΙΟΥ : ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΤΟΥ ΜΑΚΡΗ, *Συγγράμματα* (BKM 25), Thessalonique 1996, p. 141-165.

Vie de Maxime le Kausokalybitès par Théophane (*BHG* 1237), éd. F. HALKIN, « Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (XIVe s.) », *AB* 54, 1936, p. 38-112, ici p. 65-109, trad.

R.P.H. GREENFIED, A.-M. TALBOT, « Life of Maximos the Hutburner by Theophanes », dans GREENFIED, TALBOT, *Holy Men of Mount Athos*, p. 441-567.

Vie de Mélanie la Jeune (*BHG* 1241), éd. et trad. D. GORCE, *Vie de Sainte Mélanie* (SC 90), Paris 1962.

Vie de Méthode de Constantinople (*BHG* 1278), *PG* 100, 1244-1261.

Vie de Michel le Syncelle (*BHG* 1296), éd. et trad. M. CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos* (BBTT 1), Belfast 1991.

Vie de Michel Maléinos (*BHG* 1295), éd. L. PETIT, « Vie et office de saint Michel Maléinos, suivis d'un traité ascétique de Basile Maléinos », *ROC* 7, 1902, p. 543-603, repris dans *BiblHO* 4, 1903, p. 7-36, trad. partielle (ch. 3-11) S. MÉTIVIER, « Le lignage aristocratique », dans MÉTIVIER, *Économie et société à Byzance…*, p. 44-48.

Vie de Nicéphore de Constantinople (*BHG* 1335), éd. C. de BOOR, *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica* (BT), Leipzig 1880, p. 139-217, trad. E. FISHER, « Life of the Patriarch Nikephoros I of Constantinople », dans TALBOT, *Byzantine Defenders…*, p. 25-142.

Vie de Nicéphore de Médikion (*BHG* 2297), éd. F. HALKIN, « Vie de s. Nicéphore, fondateur de Médikion en Bithynie (d. 813) », *AB* 78, 1960, p. 396-430, repris dans ID., *Saints moines d'Orient*, Londres 1973, VI.

Vie de Nicéphore de Milet (*BHG* 1338), éd. H. DELEHAYE, « Vita Sancti Nicephori Episcopi Milesii, saeculo X », *AB* 14, 1895, p. 129-166, repris dans *Milet, III, 1 : Der Latmos*, éd. Th. WIEGAND, Berlin 1913, p. 157-171.

Vie de Nicétas de Médikion (*BHG* 1341), *AASS Avr.*, I, p. XVIII-XXVII.

Vie de Nicétas le patrice (*BHG Nov. Auct.* 1342b et 1342e), éd. et trad. D. PAPACHRYSSANTHOU, « Un confesseur du second iconoclasme : la Vie du patrice Nicétas », *TM* 3, 1968, p. 309-351.

Vie de Nicolas de Sion (*BHG* 1347), éd. et trad. I. et N. ŠEVČENKO, *The Life of Saint Nicolas of Sion* (AIL 10), Brookline (Massachussetts) 1984.

Vie de Nicolas, moine et soldat (*BHG* 2311), éd. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 341-344, trad. P. STEPHENSON, B. SHILLING, « Nicholas the Monk and Former Soldier », dans SULLIVAN, FISHER, PAPAIOANNOU, *Byzantine Religious Culture…*, p. 421-438.

Vie de Nicolas Stoudite (*BHG* 1365), *PG* 105, 863-925, trad. partielle (c. 869-872) S. MÉTIVIER et A. PAPACONSTANTINOU dans MÉTIVIER, *Économie et société à Byzance…*, p. 219.

Vie de Nikon le Métanoeite (*BHG* 1366), éd. et trad. D. SULLIVAN, *The Life of Saint Nikon* (AIL 14), Brookline (Massachusetts) 1987.

Vie de Nil de Rossano (*BHG* 1370), éd. G. GIOVANELLI, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου. Testo originale greco e studio introduttivo (Codice greco criptense B.b. II.)*, Grottaferrata 1972, trad. G. GIOVANELLI, *Vita di S. Nilo, fondatore e patrono di Grottaferrata*, Grottaferrata 1966.

Vie de Pacôme (gr.) (*BHG* 1396) = « Vita prima », dans F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graeca* (SH 19), Bruxelles 1932, p. 1-96, trad. *Vie de saint Pachôme et de saint Théodore*, dans FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, IV/2, p. 159-245.

Vie de Pantéléimon (*BHG* 1414), *PG* 115, 447-477.

Vie de Patapios (*BHG* 1425-1428, *CPG* 8188-8190) = ANDRÉ DE CRÈTE, « Oratio XIX », *PG* 97, 1205-1253.

Vie de Paul le Jeune (*BHG* 1474), éd. H. DELEHAYE, « Vita S. Pauli Iunioris in Monte Latro », *AB* 11, 1892, p. 5-74, 136-182, repris dans *Milet, III, 1 : Der Latmos*, éd. TH. WIEGAND, Berlin 1913, p. 105-135.

Vie de Pélagie la pénitente (récit π) = « Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Πελαγίας » (récit π), éd. B. FLUSIN, dans *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende*, I-II, éd. P. PETITMENGIN (Études augustiniennes), Paris 1981-1984, I, p. 77-93, trad. I, p. 23-37.

Vie de Pierre d'Argos (*BHG* 1504), éd. K. KIRIAKOPOULOS, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι*, Athènes 1976, p. 232-255.

Vie de Pierre d'Atroa (*BHG* 2364), éd. et trad. V. LAURENT, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa († 837)* (SH 29), Bruxelles 1956.

Vie de Pierre d'Atroa rétractée (*BHG* 2365), éd. et trad. V. LAURENT, *La Vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa* (SH 31), Bruxelles 1958.

Vie de Phantin le Jeune (BHG Nov. Auct. 2366z), éd. et trad. E. FOLLIERI, *La vita di san Fantino il Giovane* (SH 77), Bruxelles 1993.

Vie de Philarète le Miséricordieux (*BHG* 1511z-1512b), éd. et trad. L. RYDÉN, *The Life of St Philaretos the Mercifull Writen by His Grandson Niketas* (SBU 8), Uppsala 2012. Voir aussi M.H. FOURMY, M. LEROY, « La vie de S. Philarète », *Byz* 9, 1934, p. 85-170.

Vie de Philothée l'Athonite (*BHG* 1534), éd. B. PAPOULIA, « Die Vita des Heiligen Philotheos vom Athos », *Südost-Forschungen* 22, 1963, p. 259-280, trad. S. MCGRATH, dans GREENFIED, TALBOT, *Holy Men of Mount Athos*, p. 613-639.

Vie de Porphyre de Gaza (*BHG* 1570), éd. et trad. H. GRÉGOIRE, M.-A. KUGENER : MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris 1930.

Vie de Romylos (*BHG* 2383), éd. F. HALKIN, « Un ermite des Balkans au XIVe siècle. La Vie grecque inédite de saint Romylos », *Byz* 31, 1961, p. 111-147, trad. M. BARTUSIS, K. BEN NASSER, A. LAIOU, « Days ans Deeds of a Hesychast Saint: A Translation of the Greek Life of Saint Romylos », *Byzantine Studies/Études byzantines* 9, 1982, p. 24-47.

Vie de Sabas (*BHG* 1608), éd. SCHWARTZ, *Kyrillos…*, p. 85-200, trad. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III/2.

Vie de Suzanne (*BHG* 1673), *AASS Sept.*, VI, p. 153-159.

Vie de Syméon d'Édesse (*BHG* 1677), éd. L. RYDÉN, trad. A.-J. FESTUGIÈRE : LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* (Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique 95), Paris 1974, p. 1-253.

Vie de Syméon le Nouveau Théologien (*BHG* 1692), éd. I. HAUSHERR, trad. G. HORN, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)* (OC 12, n° 45), Rome 1928. Voir aussi S. KOUTSAS (éd.), *Ἅγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος*, Athènes 1994.

Vie de Syméon Stylite l'Ancien par Antoine (gr.) (*BHG* 1683e) = ANTONIUS MONACHUS, « Vita graeca Symeonis Stylitae », dans H. LIETZMANN (éd.), *Das Leben des heiligen Simeon Stylites* (TU 32/4), Leipzig 1908, p. 20-78, trad. « Vie et conduite du bienheureux Syméon le Stylite », dans FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 493-506.

Vie de Syméon Stylite l'Ancien par Théodoret (*BHG* 1678) = THÉODORET DE CYR, « Syméon », dans ID., *Histoire des moines de Syrie*, 26, II, p. 158-215.

Vie de Syméon Stylite le Jeune (*BHG* 1689), I-II, éd. et trad. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)* (SH 32), Bruxelles 1962-1970.

Vie de Synclétique (*BHG* 1694), éd. L. AMPELARGA, *Ο βίος της αγίας Συγκλητικής. Εισαγωγή – κριτικό κείμενο - σχολία* (BKM 31), Thessalonique 2002, trad. O.B. BERNARD dans *Vie de Synclétique. Discours de salut à une vierge* (SO 9), Bégrolles-en-Mauges 1991, p. 1-104, sur la base de l'édition de la *PG* 28, 1487-1558.

Vie de Tarasios de Constantinople (*BHG* 1698), éd. et trad. S. EFTHYMIADIS, *The Life of the Patriarch Tarasios* (BBOM 4), Aldershot - Brookfield 1998.

Vie de Thècle (*BHG* 1717), éd. et trad. G. DAGRON, *Vie et miracles de sainte Thècle* (SH 62), Bruxelles 1978, p. 167-283.

Vie de Théoctiste de Lesbos (*BHG* 1723-1724), *AASS Nov.*, IV, 224-233, trad. A.C. HERO, « Life of St. Theoktiste of Lesbos », dans TALBOT, *Holy Women of Byzantium…*, p. 95-116.

Vie de Théodora - Théodore (*BHG* 1730), *PG* 115, 665-689.

Vie de Théodora de Kaisaris (*BHG* 2424m), éd. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 354-356.

Vie de Théodora de Thessalonique. Récit sur la translation des reliques (*BHG* 1737, 1739), éd. et trad. S. PASCHALIDIS, *Ὁ Βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκη. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ Τιμίου Λειψάνου τῆς Ὁσίας Θεοδώρας*, Thessalonique 1991, trad. anglaise A.-M. TALBOT, « Life of St. Theodora of Thessalonike », dans TALBOT, *Holy Women of Byzantium…*, p. 159-237.

Vie de Théodora l'impératrice (*BHG* 1731), éd. A. MARKOPOULOS, « *Βίος τῆς αὐτοκρατειρας Θεοδώρας* (*BHG* 1731) », *Σύμμεικτα* 5, Athènes 1983, p. 249-285, repris dans ID., *History and Literature of Byzantium in the 9th-10th Centuries*, Aldershot - Burlington 2004, trad. M.P. VINSON, « Life of St. Theodora the Empress », dans TALBOT, *Byzantine Defenders…*, p. 353-382.

Vie de Théodore de Cythère (*BHG* 2430), éd. N. OIKONOMIDÈS, « Ὁ βίος τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Κυτήρων (10ος αι.) », *Πρακτικὰ Τρίτου Πανιονίου Συνεδρίου*, I, Athènes 1967, p. 264-291.

Vie de Théodore de Sykéôn (*BHG* 1748), I-II, éd. et trad. A.-J. FESTUGIÈRE (SH 48), Bruxelles 1970.

Vie de Théodore Stoudite A (*BHG* 1755), *PG* 99, 113-232 ; *Vie* B (*BHG* 1754), *PG* 99, 233-328 ; *Vie* C (*BHG* 1755d), éd. V. LATYŠEV, « Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani n° 520 », *VV* 21, 1914, p. 222-304.

Vie de Théodose par Cyrille de Scythopolis (*BHG* 1777), éd. SCHWARTZ, *Kyrillos…*, p. 235-241, trad. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III/3, p. 53-67.

Vie de Théodose par Théodore de Pétra (*BHG* 1776), éd. H. USENER, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos…*, Leipzig 1890, p. 3-101, trad. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III/3, p. 81-160.

Vie de Théodosie de Constantinople (*BHG* 1774e), éd. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 828-830, trad. N. CONSTAS, « Life of St. Theodosia of Constantinople », dans TALBOT, *Byzantine Defenders…*, p. 1-7.

Vie de Théophane le Confesseur (*BHG* 1789), dans THÉOPHANE, *Chronographie*, II, p. 3-12.

Vie de Théophane le Confesseur par Méthode de Constantinople (*BHG* 1787z), éd. B. LATYŠEV, *Methodii Patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris*, *Mémoires de l'Académie de Russie* 13/4 (8e s.), Saint-Pétersbourg 1918, p. 1-40.

Vie de Théophane le Confesseur par Théodore Stoudite (*BHG* 1792b), éd. S. EFTHYMIADIS, « Le panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite (*BHG* 1792b), *AB* 111, 1993, p. 259-290, repris dans ID., *Hagiography in Byzantium*, VII.

Vie de Théophylacte de Nicomédie A (*BHG* 2451-2452), éd. A. VOGT, « S. Théophylacte de Nicomédie », *AB* 50, 1932, p. 67-82 ; *Vie* B, éd. F. HALKIN, « Saint Théophylacte de Nicomédie confesseur sous les iconoclastes », dans ID., *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français* (SH 71), Bruxelles 1986, p. 171-184.

Vie de Thomaïs de Lesbos (*BHG* 2454), éd. H. DELEHAYE, *AASS Nov.* IV, p. 234-242, trad. P. HALSALL, « Life of St. Thomaïs of Lesbos », dans TALBOT, *Holy Women of Byzantium…*, p. 291-322.

Vie de Xénophon et Marie (*BHG* 1878), *PG* 114, 1014-1043.

1.1.7. Actes de la pratique

Actes d'Esphigménou, éd. J. LEFORT (AA 6), Paris 1973.

Actes d'Iviron, I-IV, éd. J. LEFORT, N. OIKONOMIDÈS, D. PAPACHRYSSANTHOU ET ALII (AA 14, 16, 18, 19), Paris 1985-1995.

Actes de Chilandar, éd. M. ŽIVOJINOVIĆ, V. KRAVARI, CH. GIROS (AA 20), Paris 1998. Voir aussi L. PETIT, B. KORABLEV (éd.), I-II, *VV* 17, 19, 1911-1913.

Actes de Docheiariou, éd. N. OIKONOMIDÈS (AA 13), Paris 1984.

Actes de Kutlumus, éd. P. LEMERLE (AA 2^2), Paris 1988.

Actes de Lavra, I-IV, éd. P. LEMERLE, A. GOILLOU, N. SVORONOS ET ALII (AA 5, 8, 10, 11), Paris 1970-1982.

Actes de Lembos, éd. MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, IV, p. 1-289.

Actes de Patmos, I-II = *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου*, I : *Αὐτοκρατορικά*, éd. E. VRANOUSSI ; II : *Δημοσίων λειτοθργῶν*, éd. M. NYSTAZOPOULOU-PELEKIDOU, Athènes 1980.

Actes de Saint-Pantéléèmôn, éd. P. LEMERLE, G. DAGRON, S. ĆIRKOVIĆ (AA 12), Paris 1982.

Actes de Vatopédi, I-II, éd. J. BOMPAIRE, J. LEFORT, V. KRAVARI, CHR. GIROS, K. SMYRILIS (AA 21, 22), Paris 2001-2006.

Actes de Xénophon, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU (AA 15), Paris 1986.

Actes de la Théotokos Makrinitissa et Néa Pétra, éd. MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, IV, p. 30-430.

Actes du Pantocrator, éd. V. KRAVARI (AA 17), Paris 1991.

Actes du Prodrome, codex B, I-II, éd. L. BÉNOU, P. ODORICO, *Le Codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome (Serres)* (Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique 2), Paris 1998.

Actes du Prôtaton, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU (AA 7), Paris 1975.

DARROUZÈS, *Regestes*, V-VII = *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I : *Les actes des Patriarches*, V : *Les Regestes de 1310 à 1376* ; VI : *Les Regestes de 1377 à 1410* ; VII : *Les Regestes de 1411 à 1453*, éd. J. DARROUZÈS, Paris 1977-1991.

DÖLGER, *Regesten*, IV = *Regesten des Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, IV, éd. F. DÖLGER, München - Berlin 1960.

DÖLGER, MÜLLER, PREISER-KAPELLER, *Regesten*, I = *Regesten des Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, I, éd. F. DÖLGER, A.E. MÜLLER, J. PREISER-KAPELLER ET ALII, München 2009[2], 2003[2].

DÖLGER, WIRTH, *Regesten*, II-III, V = *Regesten des Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, II, III et V, éd. F. DÖLGER, P. WIRTH, München 1995[2] ; 1977[2] ; 1965.

GÉDÉON, M.I., *Κανονικαὶ διατάξεις, ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, ἀπὸ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μέχρι Διονυσίου τοῦ ἀπὸ Ἀδριανουπόλεως*, I-II, Constantinople 1888-1889.

GRUMEL, DARROUZÈS, *Regestes*, I-III = *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I : *Les actes des Patriarches*, I : *381-715* ; II-III : *Les Regestes de 715 à 1206*, éd. V. GRUMEL, J. DARROUZÈS, Paris 1972[2] ; 1989[2].

LAURENT, *Regestes*, IV = *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I : *Les actes des Patriarches*, IV : *Les Regestes de 1208 à 1309*, éd. V. LAURENT, Paris 1971.

MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata* = F. MIKLOSICH, J. MÜLLER (éd.), *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, I-VI, Vienne 1860-1890.

1.1.8. Règles monastiques

DELEHAYE, H., *Deux typica de l'époque des Paléologues*, Bruxelles 1921.

Diataxis de Michel Attaliate, éd. et trad. P. GAUTIER, « La Diataxis de Michel Attalaite », *REB* 39, 1981, p. 5-143. Voir aussi trad. anglaise A.-M. TALBOT, « *Rule* of Michael Attaliates for his Almhouse in Rhaidestos and for the Monastery of Christ *Panoiktirmon* in Constantinople », *BMFD*, I, n° 19, p. 326-376.

Diataxis de Maxime de Boreinè = « Diataxis de Maxime, fondateur du monastère de Boreinè », dans *Actes de Vatopédi*, I, p. 136-162, trad. G. DENNIS, « *Testament* of Maximos for the Monastery of the Mother of God at Skoteine near Philadelphia », *BMFD*, III, n° 35, p. 1176-1195.

DMITRIEVSKI, *Typika* I, II = A. DMITRIEVSKI (éd.), *Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго Востока, I, III : Τυπικά* (*Description des manuscrits liturgiques de l'Orient orthodoxe, I, III : Typika*), Kiev 1895, Saint-Pétersbourg 1917, réimp. Hildesheim 1965.

Hypotypôsis de Lavra, éd. P. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, p. 130-140, trad. G. DENNIS, « *Rule* of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery », *BMFD*, I, n° 11, p. 205-231.

Hypotypôsis de Patmos, éd. MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, VI, n° 19, p. 59-80, trad. P. KARLIN-HAYTER, « Rule, Testament and Codicil of Christodoulos for the Monastery of St. John the Theologian on Patmos », *BMFD*, II, n° 24, p. 578-594.

Hypotypôsis de Stoudios A, éd. DMITRIEVSKI, *Typika* I, p. 224-238, trad. T. MILLER, « *Rule* of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople », *BMFD*, I, n° 4, p. 84-119 ; *Hypotypôsis* B, dans A. MAI, J. COZZA-LUIZI (éd.), *NPB* 5, Rome 1849, p. 111-125, repris *PG* 99, 1704-1720, trad. V. DESPREZ, « Saint Théodore Stoudite. Testament et Typikon », *Lettre de Ligugé* 310, 2004, p. 20-33.

JORDAN, R.H., MORRIS, R., *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis, Constantinople (11th-12th Centuries): Introduction, Translation and Commentary*, Farnham (Surrey) - Burlington (Vermont) 2012.

Règle de Pacôme, Excerpta grecs, éd. L.T. LÉFORT, dans BOON, LÉFORT, *Pachomiana latina*, p. 169-182.

Testament d'Athanase de Lavra, éd. P. MEYER, *Die Haupturkunden für Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, p. 123-130, trad. G. DENNIS, « *Testament* of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery », *BMFD*, I, n° 14, p. 271-280.

Testament de Chariton de Kutlumus, dans *Actes de Kutlumus*, n° 29, 30 et 36, p. 113-121, 135-138, 370-376 et 384-388, trad. G. DENNIS, « *Testaments* of Chariton for the Monastery of Christ Savior of Koutloumousi on Mount Athos », *BMFD*, IV, n° 51, p. 1408-1432.

Testament de Christodoulos de Patmos, éd. MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata*, VI, n° 20, p. 81-90, trad. P. KARLIN-HAYTER, « Rule, Testament and Codicil of Christodoulos for the Monastery of St. John the Theologian on Patmos », *BMFD*, II, n° 24, p. 594-601.

Testament de Macaire Choumnos, éd. V. LAURENT, « Écrits spirituels inédits de Macaire Choumnos († c. 1382), fondateur de la 'Néa Moni' à Thessalonique », *Ελληνικά* 14, 1955, p. 76-85, trad. A.-M. TALBOT, « *Rule* and *Testament* of Makarios Choumnos for the *Nea Mone* of the Mother of God in Thessalonike », *BMFD*, IV, n° 52, p. 1433-1454.

Testament de Matthieu Ier de Constantinople, éd. I.M. KONIDARES, K.A. MANAPHES, « Ἐπιτελεύτιος βούλησις καὶ διδασκαλία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ματθαίου Α΄ », *ΕΕΒΣ* 45, 1981-1982, p. 462-515, trad. A.-M. TALBOT, « *Testament* of Patriarch Mathew I for the Monastery of

Charsianeites Dedicated to the Mother of God *Nea Peribleptos* », *BMFD*, IV, n° 60, p. 1625-1666.

Testament de Néophyte le Reclus, éd. I. STEFANIS : Ἁγιου Νεοφυτου του Εγκλειστου, *Τυπικὴ διαθήκη*, dans ID., *Συγγράμματα*, II, Pafos 1998, p. 25-69, trad. C. GALATARIOTOU, « *Testamentary Rule* for the Hermitage of the Holy Cross near Ktima in Cyprus », *BMFD*, IV, n° 45, p. 1338-1373.

THÉODORE STOUDITE, *Testament*, éd. et trad. O. DELOUIS, « Le *Testament* de Théodore Stoudite : édition critique et traduction », *REB* 67, 2009, p. 96-109.

Typikon d'Athanase Ier de Constantinople, trad. T. MILLER, « *Rule* of Patriarch Athanasios I », *BMFD*, IV, n° 55, p. 1495-1504.

Typikon d'Areia, éd. G.CHORA, *Ἡ Ἁγία Μονὴ Ἀρείας*, Athènes 1975, p. 2445-252, trad. A.-M. TALBOT, « *Memorandum* and *Typikon* of Leo, Bishop of Naulia, for the Monastery of the Mother of God in *Areia* », *BMFD*, III, n° 31, p. 954-972.

Typikon d'Élegmoi, éd. DMITRIEVSKI, *Typika* I, p. 715-769, trad. A. BRANDY, « *Typikon* of Nikephoros *Mystikos* for the Monastery of the Mother of God *ton Heliou Bomon* or *Elegmon* », *BMFD*, III, n° 33, p. 1042-1091.

Typikon de Constantin IX Monomaque, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Prôtaton*, n° 8, p. 216-232, trad. G. DENNIS, « *Typikon* of Emperor Constantin IX Monomachos », *BMFD*, I, n° 15, p. 281-293.

Typikon de Lavra, éd. P. MEYER, *Die Haupturkunden für Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, p. 102-122, trad. G. DENNIS, « *Typikon* of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery », *BMFD*, I, n° 13, p. 245-270.

Typikon de la Montagne Noire = NIKON DE LA MONTAGNE NOIRE, *Taktikon*, I, p. 48-135, trad. R. ALLISON, « *Regulations* of Nikon of the Black Mountain », *BMFD*, I, n° 20, p. 377-424, sur la base de l'édition de V.N. BENECHEVITCH.

Typikon de la Théotokos de Sûre-Espérance, éd. DELEHAYE, *Deux typica…*, p. 18-105, trad. A.-M. TALBOT, « *Typikon* of Theodora Synadene for the Convent of the Mother of God *Bebeia Elpis* in Constantinople », *BMFD*, IV, n° 57, p. 1512-1578.

Typikon de la Théotokos Éléousa, éd. L. PETIT, « Le Monastère de Notre-Dame de Pitié », *IRAIK* 6, 1900, p. 69-114, trad. A. BANDY, « *Rule* of Manuel, Bishop of Stroumitza, for the Monastery of the Mother of God *Eleousa* », *BMFD*, I, n° 10, p. 167-191.

Typikon de la Théotokos Évergétis, éd. et trad. P. GAUTIER, « Le typikon de la Théotokos Évergétis », *REB* 40, 1982, p. 5-101. Voir aussi JORDAN, MORRIS, *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis…* pour la traduction anglaise.

Typikon de la Théotokos Kécharitôménè, éd. et trad. P. GAUTIER, « Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè », *REB* 43, 1985, p. 5-165.

Typikon de la Théotokos Kosmosôteira, éd. L. PETIT, « Le Monastère de la Kosmosoteira près d'Aenos (1152) », *IRAIK* 13, 1908, p. 17-75, trad. N. PATTERSON ŠEVČENKO, « *Typikon* of the

Sevastokrator Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God *Kosmosoteira* near Bera », *BMFD*, II, n° 29, p. 782-858.

Typikon de Lips, éd. DELEHAYE, *Deux typica…*, p. 106-136, trad. A.-M. TALBOT, « *Typikon* of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople », *BMFD*, III, n° 39, p. 1254-1286.

Typikon de Machairas = Νείλου Τυπικὴ Διάταξις, éd. I. TSIKNOPOULOS, *Κυπριακά Τυπικά*, Nicosia 1969, p. 1-68, trad. A. BANDY, « *Rule* of Neilos, Bishop of Tamasia, for the Monastery of the Mother of God of *Machairas* in Cyprus », *BMFD*, III, n° 34, p. 1107-1175.

Typikon de Manuel II Paléologue, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Prôtaton*, n° 13, p. 254-261, trad. G. DENNIS, « *Typikon* of Manuel II Palaiologos for the Monasteries of Mount Athos », *BMFD*, IV, n° 59, p. 1613-1624.

Typikon de Nicéphore Blemmydès = A. HEISENBERG (éd.), *Nicephori Blemmydae Curriculum vitae et carmina* (BT), Leipzig 1896, p. 93-99 (ch. 9, 11 et 13) ; J.A. MUNITIZ (éd.), *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum vitae necnon Epistula universalior* (CC-SG 13), Turnhout 198, p. xxx-xxxi (ch. 1) ; J.A. MUNITIZ, « A Missing chapter from the Typikon of Nikephoros Blemmydes », *REB* 44, 1986, p. 199-207 (ch. 4), trad. J.A. MUNITIZ, « *Typikon* of Nikephoros Blemmydes for the Monasteries of the Lord Christ-Who-Is at Ematha near Ephesos », *BMFD*, III, n° 36, p. 1196-1206.

Typikon de Nil Damilas, éd. S. PÉTRIDÈS, « Le typikon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète (1400) », *IRAIK* 15, 1911, p. 92-111, trad. A.-M. TALBOT, « *Testament* and *Typikon* of Neilos Damilas for the Convent of the Mother of God *Pantanassa* on Crete », *BMFD*, IV, n° 54, p. 1462-1482.

Typikon de Pakourianos, éd. et trad. P. GAUTIER, « Le typikon de sébaste Grégoire Pakourianos », *REB* 42, 1982, p. 5-145.

Typikon de Phobéros, dans A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Noctes Petropolitanae*, Saint-Pétersbourg 1913, réimp. Leipzig 1976, p. 1-88, trad. R. JORDAN, « *Rule* of John for the Monastery of St. John the Forerunner of *Phoberos* », *BMFD*, III, n° 30, p. 872-953, trad. française partielle (ch. 58) A. PAPACONSTANTINOU, dans MÉTIVIER, *Économie et société à Byzance…*, p. 209-211.

Typikon de Saint-Démétrios–Kellibara II, éd. PH. MEYER, « Bruchstücke zweier *τυπικὰ κτητορικά* », *BZ* 4, 1895, p. 45-58, ici 45-48, trad. G. DENNIS, « *Typikon* of Andronikos II Palaiologos for the Monastery of St. Demetrios-Kellibara in Constantinople », *BMFD*, IV, n° 56, p. 1505-1511.

Typikon de Saint-Jean-Prodrome de Serrès, éd. A. GUILLOU, *Les archives de saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée*, Paris 1955, Appendice I, p. 161-176, trad. T. MILLER, « *Typikon* of Joachim, Metropolitan of Zichna, for the Monastery of St. John the Forerunner on Mount Menokeion near Serres », *BMFD*, IV, n° 58, p. 1579-1612.

Typikon de Saint-Mamas, éd. S. EFSTRATIADIS, « Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μονῆς τοῦ Ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος », *Ελληνικά* 1, 1928, p. 245-314, trad. A. BANDY, « *Typikon* of Athanasios Philanthropenos for the Monastery of St. Mamas in Constantinople », *BMFD*, III, n° 32, p. 973-1041.

Typikon de Saint-Nicolas de Casole, éd. H. OMONT, « Le *Typicon* de Saint-Nicolas de Casole, près d'Otrante », *REG* 3, 1890, p. 381-391.

Typikon de Saint-Sabas, éd. ED. KURTZ, « Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος τῆς σεβασμίας λαύρας τοῦ [ἁγίου] Σάββα », *BZ* 3, 1894, p. 168-170, trad. G. FIACCADORI, « Founder's *Typikon* of the Sabas Monastery near Jerusalem », *BMFD*, IV, n° 42, p. 1311-1318.

Typikon de Tzimiskès, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Prôtaton*, n° 7, p. 202-215, trad. G. DENNIS, « *Typikon* of Emperor John Tzimiskes », *BMFD*, I, n° 12, p. 232-244.

Typikon des Saints-Côme-et-Damien, éd. DELEHAYE, *Deux typica…*, p. 136-140, trad. A.-M. TALBOT, « *Typikon* of Theodora Palaiologina for the Convent of Sts. Kosmas and Damian in Constantinople », *BMFD*, III, n° 40, p. 1287-1294.

Typikon du Christ Pantocrator, éd. et trad. P. GAUTIER, « Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator », *REB*, 32, 1974, p. 26-130. Voir aussi trad. anglaise R. JORDAN, « *Typikon* of Empereur John II Komnenos for the Monastery of Christ *Pantokrator* in Constantinople », *BMFD*, II, n° 28, p. 725-781.

Typikon du Christ Philanthrope, éd. PH. MEYER, « Bruchstücke zweier *τυπικὰ κτητορικά* », *BZ* 4, 1895, p. 45-58, ici 48-49, trad. A.-M. TALBOT, « *Typikon* of Irene Choumnaina Palaiologina for the Convent of Christ *Philanthropos* in Constantinople », *BMFD*, IV, n° 47, p. 1383-1388.

Typikon du mont Saint-Auxence, éd. DMITRIEVSKI, *Typika* I, p. 769-794, trad. G. DENNIS, « *Typikon* of Michael VIII Palaiologos of the Archanghel Michael of Mont Auxentios near Chalcedon », *BMFD*, III, n° 37, p. 1215-1234.

Typikon du Saint-Sauveur de Messine = « De Typico Sacro Messanensis Monasterii Archimandritalis », dans J. COZZA-LUZI, A. MAI (éd.), *NPB* 10/2, 1905, p. 117-137, trad. T. MILLER, « *Typikon* of Luke for the Monastery of Christ Savior (San Salvatore) in Messina », *BMFD*, II, n° 26, p. 637-648.

1.1.9. Textes liturgiques

Analecta Hymnica Graeca, I-XII, éd. J. SCHIRO, Rome 1966-1980.

ARRANZ, M., *L'Eucologio constantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Rome 1996.

DMITRIEVSKI, *Euchologes* = A. DMITRIEVSKI, *Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго Востока, II : Εὐχολόγια* (*Description des manuscrits liturgiques de l'Orient orthodoxe, II : Euchologes*), Kiev 1901, réimp. Hildesheim 1965.

GOAR, J. (éd.) *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines … juxta usum Orientalis Ecclesiae*, Venise 1730[2], réimp. Graz 1960.

JACOB, A., « L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod Leningr. gr. 226 (Xe siècle) », *Le Muséon* 78, 1965, p. 173-214.

KALAIDZIDIS, P.L., *Τὸ ὑπ' ἀριθμ. 662 χειρόγραφο - εὐχολόγιο τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 2004.

KANAVAS, CHR., *L'Eucologio MG 53 (sec. IX) del Monastero di S. Caterina del Sinai*, Dissertatio ad Doctoratum, Rome 2013.

PASSARELLI, G., *L'eucologio Cryptense Γ.β.VII (sec. X)* (ABλ 36), Thessalonique 1982.

PARENTI, S., *L'eucologio manuscritto Cryptense Γ.β.IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione*. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 1994.

PARENTI, S., VELKOVSKA, E. (éd. et trad.), *L'Eucologio Barberini gr. 336* (BELS 80), Rome 2000[2].

Typikon liturgique de la Théotokos Évergétis, I-II, éd. et trad. R.H. JORDAN, *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis* (BBTT 6.5, 6.6), Belfast 2000-2005.

Typikon liturgique du Christ Philanthrope, éd. M. KOUROUPOU, J.-F.VANNIER, « Commémoraisons des Comnènes dans le Typikon liturgique du monastère du Christ Philanthrope *(ms. Panaghia Kamariotissa 29)* », *REB* 63, 2005, p. 41-69.

Typikon liturgique du Saint-Sauveur de Messine, éd. M. ARRANZ, *Le typikon du monastère du Saint-Sauveur à Messine, Codex Messinensis gr. 115, A. D. 1131* (OCA 185), Rome 1969.

TREMBELAS, P.N. *Μικρόν Εὐχολόγιον*, I-II, Athènes 1950-1955.

1.1.10. Iconographie

BRUBAKER, L., *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus* (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology 6), Cambridge 1999.

CORRIGAN, K.A., *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge 1992.

CUTLER, A., SPIESER, J.-M., *Byzance médiévale (700-1204)*, Paris 1996.

El «Menologio de Basilio II», Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1613. Libro de estudios con ocasión de la edición facsímil, éd. F. D'AIUTO, I. PÉREZ MARTÍN (Colección Scriptorium 18), Vatican – Athènes - Madrid 2008. Voir aussi *Il Menologio di Basilio II* (Codices e Vaticanis selecti 8), Turin 1907. Web : http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613.

GABRA, G., EATON-KRAUSS, M., *The Treasures of Coptic Art*, Le Caire 2007.

GRABAR, A., *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IXe-XIe siècles)* (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques 8), Paris 1972.

LEROY, J., *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés* (Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique 96), Paris 1974.

LEROY, J. *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient*, I-II (Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique 77), Paris 1964.

MARTIN, J.R., *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus* (SMI 5), Princeton 1954.

NELSON, R.S., COLLINS, C.M., *Icons from Sinai*, Los Angeles 2006.

OMONT, H., *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1929.

ŜEPKINA, M.V., *Миниатюры хлудовской псалтыри* (*Les miniatures du Psautier Chludov*), Moscou 1977.

TOMEKOVIĆ, S., « Formation de l'iconographie monastique orientale (VIIIe-Xe s.) », *RBen* 103, n° 1-2, 1993, p. 131-152.

EAD., *Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine* (BSO 26), Paris 2011.

TSAMAKDA, V., *Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden 2002.

WEITZMANN, K., *Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons, I: From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976.

ID., *The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisianus graecus 923* (SMI 8), Princeton 1979.

M. ZIBAWI, *Images chrétiennes du Levant*, Paris 2009.

1.1.11. Outils linguistiques

DU CANGE, *Glossarium græcitatis* = CHARLES DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediæ et infimæ græcitatis*, I-II, Lyon 1688.

ID., *Glossarium latinitatis* = CHARLES DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, I-II, Lyon 1688.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 2009[2].

CLUGNET, L., *Dictionnaire des noms liturgiques*, Paris 1895.

Etymologicum Gudianum, éd. F.W. STURZ, Leipzig 1818, réimp. Hildesheim 1973.

Etymologicum Magnum, éd. TH. GAISFORD, Oxford 1848, réimpr. Amsterdam 1965.

HÉSYCHIUS D'ALEXANDRIE, *Lexicon*, I-IV, éd. K. LATTE, P.A. HANSEN, I.C. CINNINGHAM, Copenhague - Berlin - New York 1953-2009.

KRIARA, E., *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημώδους Γραμματείας, 1100-1669*, Thessalonique 1969-.

LAMPE, *Lexicon* = G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greel Lexicon*, Oxford 1961.

POLLUX, *Onomasticon*, éd. E.J.A. BETHE (TB), Stuttgart – Leipzig 1998[2].

PSEUDO-ZONARAS, *Lexicon*, I-II, éd. J.A.H. TITTMANN, Leipzig 1808, réimp. Amsterdam 1967.

SOUDA, *Lexicon*, éd. A. ADLER, I-V (TB), Leipzig 1928-1938.

TRAPP, E. (éd.), *Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, I-VIII, Vienne, 1944-2011.

1.1.12. Catalogues des manuscrits

EFSTRATIADIS, ARKADIOS, *Catalogue Vatopédi* = ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ ΕΥΣΤΡΑΤΙΆΔΟΥ, ΑΡΚΑΔΙΟΥ ΒΑΤΟΠΕΔΙΝΟΥ, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων*, Paris 1924.

EFSTRATIADIS, SPYRIDON, *Catalogue Lavra* = ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ ΕΥΣΤΡΑΤΙΆΔΟΥ, ΣΠΥΡΔΩΝΟΥ ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας*, Paris 1925.

POLITES, L., MANOUSAKAS, M.I., *Συμπληρωματικοί κατάλογοι χειρογράφων Αγίου Όρους*, Thessalonique 1973.

ROCCHI, A., *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae-Ferratae*, Tusculani 1883.

1.2. Sources juives

Mishna, éd. et trad. PH. BLACKMAN, *Mishnayoth*, New York 1963-1964.

Talmud de Babylone, éd. et trad. I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, Londres.

Talmud de Jérusalem, éd. et trad. H.W. GUGGENHEIMER, *The Jerusalem Talmud* (Studia Judaica), Berlin - New York.

Tossefta, trad. J. NEUSNER, *The Tosefta*, New York.

1.3. Sources latines

AMMIEN MARCELLIN, *Histoire*, I-VI, éd. et trad. E. GALLETIER, G. SABBAH, J. FONTAINE ET ALII, Paris 1996-2002.

BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, I-III, éd. et trad. A. CRÉPIN, M. LAPIDGE, P. MONAT ET ALII (SC 489-491), Paris 2005.

BOON, A., LÉFORT, L.T., *Pachomiana latina* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 7), Louvain 1932.

CATULLE, *Poésies*, éd. G. LAFAYE (CUF), Paris 1992.

EUSÈBE D'ÉMÈSE, *Discours conservés en latin*, I-II, éd. E.M. BUYTAERT (Spicilegiul Sacrum Lovaniense 26-27), Louvain 1953-1957.

Histoire des moines d'Égypte (lat.), *PL* 21, 345-410

HYGIN, *Astronomie*, éd. A. LE BOEUFFLE, Paris 2002.

JEAN CASSIEN, *Conférences*, I-III, éd. et trad. E. PICHERY (SC 42, 54, 64), Paris 1955-1959.

JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-C. GUY (SC 109), Paris 1965.

JÉRÔME, *Lettres*, I-VIII, éd. et trad. J. LABOURT, Paris 1949-1963.

Liber Pontificalis, I-II, éd. L. DUCHESNE, Paris 1886-1992.

MACROBE, *Saturnales*, éd. et trad. H. BORNECQUE, F. RICHARTd, Paris 1937.

ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*, I-II, éd. et trad. M. BORRET (SC 286, 287), Paris 1981.

ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*, I-III, éd. et trad. L. DOUTRELEAU (SC 415, 422, 461), Paris 1996-2001.

Passion de Perpétue et Félicité (*BHL* 6633), éd. et trad. J. AMAT, *Passion de Perpétue et Félicité suivi des Actes* (SC 417), Paris 1996.

PSEUDO-HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, éd. et trad. B. BOTTE (SC 11bis), Paris 1968.

REGINO, *Chronique*, éd. et trad. S. MACLEAN, *History and Politics in Late Carolingian and Ottonian Europe: The Chronicle of Regino of Prüm and Adalbert of Magdeburg* (Manchester Medieval Sources), Manchester 2009.

Règle de Macaire, éd. et trad. A. de VOGÜE, dans *Les Règles de Saints Pères*, I-II (SC 297, 298), Paris 1982, I, p. 369-389.

Règle de Pacôme = JÉRÔME, *Regula S. Pachomii*, dans BOON, LÉFORT, *Pachomiana latina*, p. 3-74, trad. P. DESEILLE, *L'esprit du monachisme pachômien* (SO 2), Bégrolles-en-Mauges 1968, p. 11-57.

Règle de Benoît, I-III, éd. et trad. A. de VOGÜÉ, J. NEUFVILLE (SC 181-183), Paris 1972.

Règle du Maître, I-II, éd. et trad. A. de VOGÜÉ (SC 105-106), Paris 1964.

RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, *PL* 21, 461-540.

STACE, *Thébaïde*, I-III, éd. R. LESUEUR (CUF), Paris 1990-1994.

TERTULLIEN, *Exhortation à la chasteté*, éd. C. MORESCHINI, trad. J.-C. FREDOUILLE (SC 319), Paris 1985.

TERTULLIEN, *Sur l'âme*, éd. J. H. WASZINK, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima* Amsterdam 1947, réimp. Leiden 2010.

TERTULLIEN, *Traité du baptême*, éd. et trad. F. REFOULÉ, M. DROUZY (SC 35bis), Paris 2002.

TERTULLIEN, *Le voile des vierges*, éd. E. SCHULZ-FLÜGEL, trad. P. MATTEI (SC 424), Paris 1997.

VICTOR DE TUNNUNA, *Chronique*, éd. et trad. A. PLACANICA : VITTORE DA TUNNUNA, *Chronica : Chiesa e impero nell'età di Giustiniano* (Per verba 4), Florence 1997.

Vie d'Hilarion (*BHL* 3879), éd. E.M. MORALES, trad. P. LECLERC : JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)* (SC 508), Paris 2007, p. 212-299.

Vie de Cyprien de Carthage (*BHL* 2037, 2041), éd. G. HARTEL (CSEL 3/3), Vienne 1871, p. XC-CX, trad. N. PLAZANET-SIARRI dans *Trois Vies : Cyprien, Ambroise, Augustin, par trois témoins* (PDF 56), Paris 1994.

Vie de Malchus (*BHL* 5190), éd. E.M. MORALES, trad. P. LECLERC : JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)* (SC 508), Paris 2007, p. 184-211.

Vie de Nicolas le Pèlerin (*BHL* 6223), éd. O. LIMONE, « Le tre *Vite* di S. Nicola Pellegrino », dans ID., *Sanci monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letterature agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina 1988, p. 131-149.

Vie de Paul de Thèbes (*BHL* 6596), éd. E.M. MORALES, trad. P. LECLERC : JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)* (SC 508), Paris 2007, p. 144-183.

1.4. Sources coptes

'ABDALLAH, A., *L'Ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriaca copto, 1409-1427* (Studia Orientalia Christiana: Aegyptiaca), Le Caire 1962.

AMÉLINEAU, É., (éd. et trad.), *Histoire des monastères de la Basse-Égypte* (Annales du Musée Guimet 25), Paris 1894.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Première lettre aux vierges*, éd. et trad. L.T. LÉFORT : S. ATHANASE, *Lettres festales et pastorales en copte*, I-II (CSCO 150-151, Scriptores Coptici 19-20), Louvain 1955, I, p. 73-99, trad. II, p. 55-80.

BESA, *Lettres et sermons*, éd. et trad. K.H. KUHN, *Letters and Sermons of Besa* (CSCO 157-158, Scriptores Coptici 21-22), Louvain 1956.

BURMESTER, O.H.E., *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies observed in the Administration of Her Sacraments*, Le Caire 1967.

ID., *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria*, Le Caire 1960.

EVETTS, B. « Le rite copte de la prise d'habit et de la profession monacale », *ROC* 11, 1906, p. 60-73 et 130-148.

LÉFORT, L.-T. (trad.), *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, I-II (CSCO 159-160, Scriptores Coptici 23-24), Louvain 1956.

ORLANDI, T., CAMPAGNANO, A. (trad.), *Vite di monaci copti* (Collana di testi patristici 41), Rome 1984.

PSEUDO-SHENOUTE, *On Christian Behavior*, éd. et trad. K.H. KUHN (CSCO 206-207, Scriptores Coptici 29-30), Louvain 1960.

SCHENOUTE, *Canons*, éd. trad. B. LAYTON, *The Canons of our Fathers: Monastic Rules of Shenoute* (OECS), Oxford 2014.

ID., *Éloge d'abba Bgoul*, éd. et trad. E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire IV/1), Paris 1888, p. 229-241.

Vie d'Hilaria - Hilarion (*BHO* 379), éd. et trad. J. DRESCHER, *Three Coptic Legends* (Annales du Service des antiquités de l'Égypte, Supplément 4), Caire 1947, p. 1-13 et 69-82.

Vie d'Onuphre (cop.), éd. E.A.W. BUDGE, *Coptic Martyrdoms*, Londres 1914, p. 205-224, trad. T. VIVIAN, *Histories of the monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius* (CSS 140), Kalamazoo 1993, p. 145-166.

Histoire des moines de Haute Égypte, éd. et trad. E.A.W. BUDGE, « Histories of the Monks in the Egtptian Desert by Paphnutius », dans *Miscellaneus Coptic Texts*, Londres 1915, p. 432-495, trad. p. 948-1011. Voir aussi trad. T. VIVIAN, *Histories of the monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius* (CSS 140), Kalamazoo 1993, p. 71-141.

Vie de Jean Kolobos (boh.) (*BHO* 509), éd. et trad. M.S.A. MIKHAIL, T. VIVIAN, R.A. GREER, *The Holy Workshop of Virtue: The Life of John the Little* (CSS 234), Collegeville (Minnesota) 2010. Voir aussi éd. et trad. É. AMÉLINEAU, « Vie de Jean Kolobos », dans ID., *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, p. 316-410.

Vie de Longin (cop.), éd. T. ORLANDI, trad. A. CAMPAGNANO, *Vite dei monaci Phif e Longino* (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, Serie copta 51), Milan 1975, p. 46-92. Voir aussi trad. anglaise T. VIVIAN, « The Life of Longinus », *Coptic Church Review* 20/1, 1999, p. 2-30.

Vie de Macaire de Tkôw, éd. et trad. D.W. JOHNSONA, *Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, Attributed to Dioscorus of Alexandria* (CSCO 415-416, Scriptores Coptici 41-42), Louvain 1980.

Vie de Macaire l'Égyptien (cop.), éd. et trad. AMÉLINEAU, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, p. 46-117.

Vie de Marie - Marinos (cop.) (*BHO* 691), éd. et trad. H. HYVERNAT, « Vie de Sainte Marine, IV : Texte copte », *ROC* 7, 1902, p. 136-152.

Vie de Matthieu le Pauvre (*BHO* 730), éd. et trad. É. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, II (Mémoires de la mission archéologique française au Caire IV/2), Le Caire 1895, p. 707-736.

Vie de Maxime et Domèce (boh.), éd.et trad. AMÉLINEAU, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, p. 262-315.

Vie de Maxime et Domèce (sah.), éd. H. MUNIER, « Une relation copte sa'îdique de la Vie des saints Maxime et Domèce », *BIFAO* 13, 1917, p. 93-140.

Vie de Pacôme (boh.)(*BHO* 824), éd. L.-T. LÉFORT, *S. Pachomii Vitae Bohairice Scripta* (CSCO 89, Scriptores Coptici 7), Louvain 1953, trad. L.-T. LÉFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Bibliothèque du Muséon 16), Louvain 1943, p. 79-234.

Vie de Pacôme (sah.)(*BHO* 825-826), éd. L.-T. LÉFORT, *S. Pachomii Vitae Sahidice Scriptae* (CSCO 99-100, Scriptores Coptici 9-10), Louvain 1952, trad. L.-T. LÉFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Bibliothèque du Muséon 16), Louvain 1943.

Vie de Pacôme (cop.), trad. A. VEILLEUX, *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte* (SO 38), Bégrolles-en-Mauges 1984.

Vie de Samuel de Kalamon (cop.)(*BHO* 1035), éd. et trad. A. ALCOCK, *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter*, Warminster 1983.

Vie de Schenoute (boh.)(*BHO* 1074-1075), éd. J. LEIPOLDT, *Sinuthii Vita Bohairice* (CSCO 41, Scriptores Coptici 1), Louvain 1951, trad. D.N. BELL, *Besa: The Life of Schenouti* (CSS 73), Kalamazoo 1983.

Vie de Syméon Stylite l'Ancien par Antoine (cop.), éd. et trad. M. CHAÎNE, *La vie et les miracles de Saint Syméon Stylite l'Ancien* (Bibliothèque d'études coptes 3), Caire 1948.

VILLECOURT, L. « Le rite copte de la profession monacale pour les religieuses », *Bessarione*, 7, 1909-1910, p. 35-49 et 309-321.

1.5. Sources syriaques

Actes de Thomas (syr.), éd. et trad. W. WRIGHT, « The Acts of Judas Thomas (or the Twin), the Apostle », dans *Apocryphal Acts of the Apostels*, I-II, éd. et trad. W. WRIGHT, Londres 1871, réimp. Amsterdam 1968, Hildesheim 1990, II, p. 146-298. Voir aussi trad. anglaise A.F.J. KLIJN, *The Acts of Thomas* (Supplements to Novum Testamentum 108), Leiden - Boston 2003[2] ; trad. française P.-H. POIRIER et Y. TISSOT, dans BOVON, GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, p. 1321-1470.

APHRAATE, *Les exposés*, I-II, trad. M.-J. PIERRE (SC 349, 359), Paris 1988, 1989.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deuxième lettre aux vierges*, éd. et trad. J. LEBON, « Athanasiana Syriaca II : Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie », *Mus* 41, 1928, p. 169-216.

AYDIN, E., *Comparing the Syriac Order of Monastic Profession with the Order of Baptism both in External Structure and in Theological Themes. A Dissertation Submitted to the Faculty of Princeton Theological Seminary in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy*, Princeton, New Jersey 2011.

BROCK, S., ASHBROOK HARVEY, S., (éd.), *Holy Woman of the Syrian Orient*, Berkeley – Los Angeles 1998.

Canons anonymes pour les moines, éd. et trad. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 69-77.

Canons de Timothée II, éd. et trad. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 205-210.

Canons des Perses, éd. et trad. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 87-92.

CHABOT, *Synodicon orientale*, éd. et trad. J.-B. CHABOT (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques 37), Paris 1902.

Chronique de 1234, I-II, éd. J.-B. CHABOT, *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* (CSCO 81, 82, Scriptores Syri 36, 37), Paris 1916-1920, trad. J.-B. CHABOT, A. ABOUNA (CSCO 109, 354, Scriptores Syri 56, 154), Louvain 1952-1974.

Chronique de Séert, éd. et trad. A. SCHER, « Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) », *PO* 17 (4.3), p. 211-313 ; *PO* 22 (5.2), p. 217-344 ; *PO* 32 (7.2), p. 95-203 ; *PO* 65 (13.4), p. 433-639.

CYRIAQUE D'ANTIOCHE, *Canons*, éd. NAU, *Canons syriaques*, p. 102-105 ; éd. VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, I, trad. p. 19-27

DAOOD, S.J., *Vita monastica nella tradizione della Chiesa Assira d'Oriente. Riti monastici: La tonsura monastica dei Bnay e Bnath Qyama. L'imposizione della mano sul superiore e sulla superiora.* Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 2007.

ÉPHREM LE SYRIEN, *Hymnes sur la Nativité*, trad. FR. CASSINGENA-TRÉVEDY (SC 459), Paris 2001.

ID., *Hymnes sur le Paradis*, trad. R. LAVENANT (SC 137), Paris 1968.

GRÉGOIRE BAR HÉBRAEUS, *Nomocanon*, éd. P. BEDJAN, *Nomocanon Gregorii Barhebræi*, Paris 1898, trad. lat. « Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio bar-Hebraeo syriace compositus », dans *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, X/2, éd. A. MAI, Rome 1838.

HEIMING, O., « Der Ordro des heiligen Mönchs schema in der Syrischen Kirche », dans *Vom Christlichen Mysterium, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Düsseldorf 1951, p. 152-172.

ID., « Der nationalsyrische *Ritus tonsurae* im Syrerkloster der Ägyptischen Skete », dans *Miscellanea Giovanni Galbiati*, III (Fontes Ambrosiani 27), Milan 1951, p. 123-174.

Histoire de Zosime sur la Vie des Bienheureux Réchabites, éd. et trad. J.-C. HAELEWYCK, « Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum. Edition de la version syriaque brève », *Le Muséon* 127, 2014, p. 95-147.

ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques II*, trad. A. LOUF : ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles, II. 41 Discours récemment découverts* (*SO* 81), Bégrolles en Mauge 2003.

ISAÏE DE GAZA, *Ascéticon (syr.)*, éd. et trad. R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe* (CSCO 289-290 et 293-294, Scriptores Syri 120-123), Louvain 1968.

ĪŠŌʿ BAR NŪN, *Canons*, éd. et trad. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 189-204.

JEAN D'APAMÉE, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, éd. S. DEDERING : JOHANNES VON LYCOPOLIS, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig - Uppsala - La Haye 1936, trad. I. HAUSHERR, « Dialogue sur l'âme et les passions des hommes » (OCA 120), Rome 1939.

JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire*, I-II, éd. et trad. E.W. BROOKS, *Iohannis Ephesini, Historiae Ecclesiasticae pars tertia* (CSCO 105-106, Scriptores Syri 54-55), Louvain 1935-1936.

ID., *Vies des saints orientaux*, éd. et trad. E.W. BROOKS, *PO* 82 (17.1), p. 1-307 ; *PO* 89 (18.4), p. 511-698 ; *PO* 92 (19.2), p. 151-285.

JEAN DE DALYATHA, *Homélies*, éd. et trad. N. KHAYYAT : JEAN DE DALYATHA, *Les homélies I-XV* (*Sources syriaques* 2), Liban 2007.

JEAN DE TELLA, *Avertissements et préceptes*, éd. NAU, *Canons syriaques*, p. 20-30 ; éd. VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, I, trad. p. 142-151.

JÉSUSDENAH, *Livre de la chasteté*, éd. et trad. J.-B. CHABOT, « Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah », *MAH* 16, 1896, p. 225-292.

JOSEPH ḤAZZĀYĀ, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, éd. et trad. P. HARB, F. GRAFFIN, *PO* 202 (45.2), Turnhout 1992.

Lettre à Cosme d'Antioche sur Néstorius, éd. et trad. F. NAU, *PO* 63 (13.2), p. 274-286.

MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, I-IV, éd. J.-B. CHABOT, trad. P. LEROUX, Paris 1899-19101, 19242, réimpr. Bruxelles 1963, 2010.

NAU, *Canons syriaques* = F. NAU, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse, Georges des arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche et des Perses* (Ancienne littérature canonique syriaque 2), Paris 1906.

PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la virginité (syr.)*, éd. et trad. D. BRAKKE : PSEUDO-ATHANASIUS, *On Virginity* (CSCO 592-593, Scriptores Syri 232-233), Louvain 2002.

PSEUDO-CLÉMENT, *Première lettre aux vierges*, trad. V. DESPREZ dans L. BOUYER, A.-G. HAMMAN (éd.), *Mariage et virginité dans l'Église ancienne* (PDF 39), Paris 1990, p. 12-25.

PSEUDO-MARUTHA DE MAÏPHERQAT, *Canons*, I-II, éd. et trad. A. VÖÖBUS, *The Canons ascribed to Maruta of Maipherqat and Related Sources* (CSCO 439-440, Scriptores Syri 191-192), Louvain 1982.

RABBULA D'ÉDESSE, *Avertissements aux moines*, I, éd. et trad. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 24-33.

RABBULA D'ÉDESSE, *Avertissements aux moines*, II, éd. J. MOUNAYER, « Les canons relatifs aux moines, attribués à Raboulla », *OCP* 20/2, 1954, p. 406-415 ; éd. VÖÖBUS, *Histoire*, III, p. 284-289.

Règles anonymes pour les moines, éd. et trad. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 109-112.

Règle d'Abraham de Kaškar, éd. et trad. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 152-162. Voir aussi JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 129-138.

Règle de Babaï, éd. et trad. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 176-184.

Règle de Dadīšō', éd. et trad. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 163-175. Voir aussi JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 138-148.

Règles pour les novices, éd. et trad. A. VÖÖBUS, « Ein Zyklus der Verordnungen für die Ausbildung der Novizen im Syrischen Mönchtum », *Oriens Christianus* 59, 1975, p. 36–46. Voir aussi ID, *History*, III, p. 186-191.

SYMÉON DE TAIBUTEH, *Discours pour la consécration de la cellule*, trad. P. BETTIOLLO : SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e gratia: la coltura del cuore* (Collana di testi patristici 102), Rome 1992, p. 130–169.

Synode de mar Acacius, Canons, dans CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 299-307.

Synode de mar Georges Ier, Canons, dans CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 480-490.

THOMAS DE MARGA, *Livre des supérieurs*, éd. et trad. E.A.W. BUDGE, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840*, I-II, Londres 1893.

Vie d'Abraham de Qidun (*BHO* 16-17), éd. T.J. LAMY, « Acta Beati Abrahae Kiunaiae Monachi », *AB* 10, 1891, p. 10-49, trad. partielle dans BROCK, ASHBROOK HARVEY, *Holy Woman of the Syrian Orient*, p. 27-39.

Vie d'Eugenia - Eugenios (syr.) (*BHO* 282), trad. A. SMITH LEWIS, *Select Narratives of Holy Women* (Studia Sianitica 10), Londres 1900, p. 1-35.

Vie de Drosis (*BHO* 265), trad. A. SMITH LEWIS, *Select Narratives of Holy Women* (Studia Sianitica 10), Londres 1900, p. 70-76.

Vie de Jean Bar Aphtonia (*BHO* 497), ed. et trad. F. NAU, *ROC* 7, 1902, p. 97-135, repris dans *BiblHO* 2, Paris 1902.

Vie de Jean de Tella (BHO 524*)*, éd. et trad. E.W. BROOKS, « Vita Iohannis Episcopi Tellae », dans *Vitae virorum apud Monophysitas Celeberrimorum* (CSCO 7-8), Paris 1907, p. 29-95, trad. 21-60.

Vie de Marutha de Tagrit (*BHO* 719), éd. et trad. F. NAU, « Histoire des divines actions de saint Mar Marouta l'Ancien », dans « Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme », *PO* 11 (3.11), p. 61-96.

Vie de Maxime et Domèce (syr.), éd. et trad. F. NAU, « Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Barsoma, et de l'empereur Maurice », *PO* 25 (5.5), p. 752-766.

Vie de Rabban Bar 'Edta A (*BHO* 137), éd. et trad. E.A.W. BUDGE, *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-Idta*, I-II, Londres 1902.

Vie de Rabban Bar 'Edta B, ed. et trad. A. SCHER, « Analyse de l'histoire de Rabban Bar Edta, moine nestorien de VIe siècle », *ROC* 11, Paris 1906, p. 403-423.

Vie de Rabban Hormizd (*BHO* 383), éd. et trad. E.A.W. BUDGE, *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-Idta*, I-II, Londres 1902.

Vie de Pierre l'Ibère (*BHO* 955), éd. et trad. C.B. HORN, R.P. PHENIX JR., *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theoodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus* (Writings from the Greco-Roman World 24), Leiden - Boston 2008, p. 2-281.

Vie de Maxime le Confesseur (syr.), éd. et trad. S. BROCK, « An early syriac life of Maximus the Confessor », *AB* 91, 1973, p. 299-346.

Vie de Schenoute (syr.) (*BHO* 1076), éd. et trad. F.N. NAU, « Une version syriaque inédite de la Vie de Schenoudi », *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne* 7, 1899, p. 356-363 ; 8, 1900, p. 153-167 et 252-265.

Vie de Sévère d'Antioche par Jean (*BHO* 1061), éd. et trad. M.-A. KUEGENER, *PO* 8 (2.3), p. 203-264.

Vie de Sévère d'Antioche par Zacharie (*BHO* 1060), éd. et trad. M.-A. KUEGENER, *PO* 6 (2.1), p. 7-115.

Vie de Syméon Stylite l'Ancien (syr.) (*BHO* 1121), trad. H. HILGENFELD, « Syriche Lebensbeschreibung des Hl. Symeon », dans H. LIETZMANN (éd.), *Das Leben des Heiligen Syméon Stylites* (TU 32/4), Leipzig 1908, p. 79-180, sur la base de l'édition de P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, IV, Paris 1894, p. 507-644.

VÖÖBUS, A. (éd. et trad.), *The Synodicon in the West Syrian Tradition* (CSCO 367-368 ; 375-376, Scryptores Syri 161-164), Louvain 1975-1976.

VÖÖBUS, A. (éd.), *Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative to Syrian Asceticism* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11), Stockholm 1960.

1.6. Sources arméniennes

CONYBEARE, F.C., *Rituale Armenorum*, Oxford 1905.

The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Palmul'iwnk'), trad. N.G. GARSOÏAN (Harvard Armenian Texts and Studies 8), Cambridge (Massachussetts), 1989.

1.7. Sources géorgiennes

Vie d'Euthyme d'Iviron, dans I. ABULAJE (éd.), *Monuments de la littérature hagiographique géorgienne ancienne*, I-IV, Tbilissi 1964-1968, IV, p. 331-340, résumée dans *Actes d'Iviron*, I, p. 4-5.

Vie de Jean et Euthyme d'Iviron, dans I. ABULAJE (éd.), *Monuments de la littérature hagiographique géorgienne ancienne*, I-IV, Tbilissi 1964-1968, IV, p. 331-340, trad. B. MARTIN-HISARD, « La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos », *REB* 49, 1991, p. 67-142.

Vie de Georges d'Iviron, éd. P. PEETERS, « Histoires monastiques géorgiennes, II, Vie de S. Georges l'Hagiorite », *AB* 36-37, 1917-1919, p. 69-159, trad. B. MARTIN-HISARD, « La Vie de Georges l'Hagiorite (1009/1010 - 29 juin 1065) », *REB* 64, 2006, p. 5-142.

Vie d'Hilarion d'Ibérie, dans I. ABULAJE (éd.), *Monuments de la littérature hagiographique géorgienne ancienne*, I-IV, Tbilissi 1964-1968, II, p. 9-37, trad. B. MARTIN-HISARD, « La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IXe », *Bedi Kartlisa* 39, 1981, p. 101-138.

1.8. Sources arabes

AL-BALADHURI, AHMAD IBN-JABIR, *The Origins of the Islamic State*, I-II, trad. P.K. HITTI et F.C. MURGOTTEN, New York 1916-1924.

Histoire de Yaḥyā ibn Sa°īd d'Antioche, éd. I. KRATCHKOVKY, trad. F. MICHEAU, G. TROUPEAU, *PO* 212 (47.4), p. 369-559.

ISAÏE DE GAZA, *Préceptes aux novices (ar.)*, éd. et trad. J.-M. SAUGET, « La double recension arabe des *Préceptes aux novices* de l'abbé Iasïe de Scété », *Mélanges Eugène Tisserant*, III (ST 233), Vatican 1964, p. 299-356.

PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Canons*, éd. et trad. W. RIEDEL, W. CRUM, *The Canons of Athanasius*, Londres - Oxford 1904, réimp. Amsterdam 1973.

PSEUDO-BASILE DE CÉSARÉE, *Canons (ar.)*, trad. W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, p. 231-283.

Règle de Naqlun, trad. M. BREYDE, « La version des *Règles et Préceptes de St. Antoine* vérifiée sur las manuscrits arabes », dans E. WIPSZYCKA, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive* (Studia Ephemeridis Augustinianum 5), Rome 1996, p. 395-403, ici p. 399-401.

Synaxaire copte = Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte), éd. R. BASSET, *PO* 3 (1.3), p. 215-379 ; *PO* 13 (3.3), p. 243-545 ; *PO* 56 (11.5), p. 505-859 ; *PO* 78 (16.2), p. 185-424 ; *PO* 84 (17.3), p. 525-782.

Vie d'Étienne le Sabaïte (ar.), I-II, éd. et trad. J.C. LAMOREAUX, *The Life of Stephen of Mar Sabas* (CSCO 578, 579 ; Scriptores Arabici 50, 51), Louvain 1999. Voir aussi G. GARITTE, « Le début de la vie de S. Etienne le Sabaite retrouvé en Arabe au Sinaï », *AB* 77, 1959, p. 332-369.

Vie de Jean-Baptiste, éd. et trad. A. MINGANA, « A New Life of John the Baptist », dans *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, p. 438-489, repris dans *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshüni*, Cambridge 1927, I, p. 234-287 (édition citée).

Vie de Jean de Scété (ar.), éd. et trad. U. ZANETTI, *Saint Jean, higoumène de Scété (VIIe siècle). Vie arabe et épitomé éthiopien* (SH 94), Bruxelles 2015.

Vie de Pacôme (ar.) (*BHO* 828), éd. et trad. É. AMÉLINEAU, *Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés* (Annales du Musée Guimet 17), Paris 1889, p. 337-711.

Vie de Pisentios de Koptos (ar.), éd. et trad. L. O'LEARY, « The Arabic Life of S. Pisentius », *PO* 109 (22.3), p. 313-488.

Vie de Samuel de Kalamon (ar.), éd. et trad. A. ALCOCK, « The Arabic Life of Anbā Samaw'īl of Kalamūn », *Le Muséon* 109, 1996, p. 321-345 ; 111, 1998, p. 377-404.

Vie de Schenoute (ar.) (*BHO* 1078), éd. et trad. É. AMÉLINEAU dans *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, I (Mémoires de la mission archéologique française au Caire IV/1), Paris 1888, p. 289-478.

Vie de Timothé de Kakhushta (ar.), éd. J. C. LAMOREAUX, C. CAIRALA, *The Life of Timothy of Kakhushta*, *PO* 216 (48.4), p. 433-629.

1.9. Sources slaves

COSMAS LE PRÊTRE, *Traité contre les Bogomiles*, trad. et commentaire H.-Ch. PUECH, A. VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* (Travaux publiés par l'Institut d'Etudes slaves 21), Paris 1945.

FRČEK, J. (éd.), « Euchologium sinaiticum », *PO* 120 (24.5), p. 605-801 et 123 (25.3), p. 487-617.

Typikon d'Alexis Stoudite, trad. D.M. PETRAS, *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-St Sophia 1136*, trad., Cleveland 1991.

Vie de Cyrille l'apôtre des Slaves, éd. et trad. A. VAILLANT, *Textes vieux-slaves*, Paris 1968, I, p. 1-40, trad. II, p. 1-33.

Vie de Méthode l'apôtre des Slaves, éd. et trad. A. VAILLANT, *Textes vieux-slaves*, Paris 1968, I, p. 41-55, trad. II, p. 34-46.

Vie de Thaddée de Stoudios, éd. et trad. D. AFINOGENEV, « The Church Slavonic Life of St. Thaddaios, The Martyr of the Second Iconoclasm », *AB* 119, 2001, p. 327-337.

2. Études

AHRWEILER, H., « Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuse aux Xe-XIe siècles », dans *Sbornik Radova Vizantolochkog Instituta*, 10, Beograd 1967, p. 1-27, repris dans EAD., *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*., Londres 1971.

ALIVIZATOS, A., « Ἡ κουρὰ τῶν κληρικῶν καὶ μοναχῶν κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας », *EEBΣ* 23, 1953, p. 233-239.

ANDERSON, P. (éd.), *Authority in Byzantium* (CHS-KC 14), Londres, 2013.

ANGOLD, M., *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995.

ID. (éd.), *The Byzantine Aristocracy. IX to XIII centuries* (BAR International Series 221), Oxford 1984.

ARAMPATZIS, CHR., *Ανθολόγια πατερικών κειμένων από τον 13ο έως τον 15ο αιώνα*, Thessalonique 2008.

ID., *Η Ορθόδοξη αντιρρητική γραμματεία τον 13ο αιώνα*, Thessalonique 2004.

ID., *Interpretation and Misinterpretation of the Patristic Tradition during the History of the Church: From the 4th to the 14th century*, trad. G.D. DRAGAS, New Rome Press 2012.

ID., *Κείμενα εκκλησιαστικής Γραμματείας από τον 1ο έως τον 18ο αιώνα*, Thessalonique 2010.

ID., *Patristic Hermeneutics: 4th-14th Century* (Patristic Monograph Series 1), Columbia, Missouri 2013.

ARRANZ, « Ablution et tonsure » = M. ARRANZ, « Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (9). IVe Partie : L'« illumination » de la nuit de Pâques. Chapitre VI : Ablution et tonsure des neophites », *OCP* 55, 1989, p. 33-62.

ID., « La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï », dans E.G. FARRUGIA, R.F. TAFT, G.K. PIOVESANA (éd.), *Christianity among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Deatth of St. Methodius, Rome, October 8-11, 1985* (OCA 231), Rome 1988, p. 15-74.

ID., *La tonsure monastique byzantine = Избранные сочинения по литургике, IV : Византийский монашеский постриг. Исторический опыт (Recherches choisies sur la Liturgie, IV: La tonsure monastique byzantine. Essai historique)*, Rome - Moscou 2003.

ID., « Les grandes étapes de la liturgie byzantine : Palestine - Byzance - Russie. Essai d'aperçu historique », dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle. Conférences Saint-Serge. XXIIe semaine d'études liturgiques, Paris, 30 juin – 3 juillet 1975* (BELS 7), Rome 1976, p. 43-72.

ID., « Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (1). Étude préliminaire des sources », *OCP* 48, 1982, p. 284-335.

AUZÉPY, M.-FR., « De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles) : Étienne le Sabaïte et Jean Damascène », *TM* 12, 1994, p. 183-218.

EAD., *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin* (BBOM 5), Aldershot - Brookfield 1999.

EAD., « Le rôle des émigrés orientaux à Constantinople et dans l'empire (634-843) : acquis et perspectives », *Al-Qanṭara*, 33/2, 2012, p. 431-458.

EAD., « Les monastères », dans B. GEYER, J. LEFORT (éd.), *La Bithynie en Moyen Âge* (RB 9), Paris 2003, p. 431-458.

EAD., « Les Sabaïtes et l'iconoclasme », dans PATRICH, *Heritage*, p. 305-314.

EAD., « Les Saints et le triomphe de l'Ortodoxie », dans KOUNTURA-GALAKI, *Οἱ ἥρωες…*, p. 17-29.

EAD., « Les *Vies d'Auxence* et le "monachisme auxentien" », *REB* 53, 1995, p. 205-235.

EAD., « Prolégomènes à une histoire du poil », *TM* 14, 2002, p. 1-12.

EAD., « Tonsure des clercs, barbe des moines et barbe du Christ », dans *Histoire du poil*, éd. M.-F. AUZÉPY, J. CORNETTE, Paris 2011, p. 71-92.

AUZÉPY, M.-FR., KAPLAN, M., MARTIN-HISARD, B. (éd.), *La chrétienté byzantine du début du VIIe siècle au milieu du XIe. Textes et documents* (Regards sur l'histoire : Histoire médiévale 115), Paris 1996.

BARTHES, R., « Histoire et sociologie du vêtement », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 12/3, 1957, p. 430-441.

BINNS, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314-631* (OECS), Oxford 1996.

BAUDRY, G.-H., *Le baptême et ses symboles* (Le Point théologique 59), Paris 2001.

BAUMSTARK, A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne - Paris 1953.

BEAUCAMP, J., *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, I-II (TMM 5-6), Paris 1990-1992.

BECK, H.G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959. P. 130-132.

BENOIT-MEGGENIS, R., *L'empereur et le moine. Recherches sur les relations entre le pouvoir impérial et les monastères à Byzance, du 9e siècle à 1204*, thèse de doctorat en Histoire sous la diréction de D. MENJOT, Université Lyon 2, 2010.

BESSE, J.M., *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)*, Paris 1900.

BIANCHI, U. (éd.), *La Tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale – Milano, 20-23 aprile 1982*, Rome 1985.

BINON, S., *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos* (Bibliothèque du Muséon 13), Louvain 1942.

BINGGELI, A., « La vie quotidienne des moines en Syrie-Mésopotamie au miroir déformant des sources littéraires (IVe-Xe siècle), dans DELOUIS, MOSSAKOWKA-GAUBERT, *La vie quotidienne des moines…*, p. 179-191.

BITTON-ASHKELONY, B., KOFSKY, A., *The monastic school of Gaza* (VigChr Suppl. 78), Leiden 2006.

BOCK, P.C., « Tonsure monastique et tonsure cléricale », *RDC* 2, 1952, p. 373-406.

BOTTINI, G.C., SEGNI, L. DI, ALLIATA, E. (éd.), *Christian Archaeology in the Holy Land: New Discoveries. Essays in Honour of Virgilio C. Corbo, OFM* (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 36), Jérusalem 1990.

BOUD'HORS, A., « Le 'scapulaire' et la mélote : nouvelles attestations dans les textes coptes ? », dans A. BOUD'HORS, C. LOUIS (éd.), *Études coptes XI. Treizième Journée d'études coptes (Marseille, 7-9 juin 2007)* (Cahiers de la Bibliothèque Copte 17), Paris 2010, p. 65-78.

BOUREAU, A., « L'enfant peut-il faire vœu ? John Peckham et Thomas d'Aquin adversaires de Gérard d'Abbeville (vers 1270) », dans A. BOUREAU, P.-A. FABRE (éd.), *Pour une histoire comparée du vœu = Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 21, 1998.

ID., *Le désir dicté. Histoire du vœu religieux dans l'Occident medieval*, Paris 2014.

BRADSHAW, P.F., *Rites of Ordination: Their History and Theology*, Collegeville (Minnesota) 2013.

BRÉHIER, L., *Vie et mort de Byzance*, Paris 1946.

BRÉHIER, L., *La civilisation byzantine*, Paris 1950.

BROWN, P., *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciatian in Early Christianity* (Lectures on the History of Religions 13), New York 1988, trad. française P.E. DAUZAT, CHR. JACOB : P. BROWN, *Le renoncement à la chair, virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris 1995.

ID., « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *JRS* 61, 1971, p. 80-101, repris dans *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles 1982, p. 103-152, trad. française A. ROUSSELLE : P. BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris 2002, p. 61-112.

BRUBAKER, L., HALDON, J., *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*, Cambridge 2011.

BRUBAKER, L., TOUGHER, S. (éd.), *Approaches to the Byzantine Family* (BBOS 14), Farnham (Surrey) - Burlington (Vermont) 2013.

BRULÉ, P., *Les sens du poil (grec)*, Paris 2015.

BRYER, A., CUNNINGHAM, M. (éd.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994* (Society for the promotion of Byzantine Studies Publications 4), Aldershot 1996.

BRYER, A., HERRIN, J. (éd.), *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977.

CANER, D., *Wandering, begging monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (The Transformation of the Classical Heritage 33), Berkeley 2002.

CAPPELE, C., *Le vœu d'obéissance des origines au XIIe siècle. Étude juridique*, Paris 1959.

CARPINELLO, M., *Données à Dieu. Figures féminines dans les premiers siècles chrétiens* (SO 78), Bégrolles-en-Mauges 2001.

CASEAU, B., « An aspect of the Actuality of Basil: the Proper Age to Enter Monastic Life », *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia catholica* 3, 2009, p. 21-33.

EAD., *Les réseaux familiaux : Antiquité tardive et Moyen Âge. In memoriam A. Laiou et É. Patlagean* (TMM 37), Paris 2012.

EAD., « Monastères et banquets à Byzance », dans J. LECLANT, A. VAUCHEZ, M. SARTRE (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée, de l'Antiquité à la Renaissance* (Cahiers de la Villa *Kérylos* 19), Paris 2008, p. 223-269.

EAD., « Stratégies parentales concernant les enfants au sein de la famille : le choix de la virginité consacrée », dans C. BADEL, C. SETTIPANI, *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive. Actes du colloque organisé par C.N.R.S. U.S.R. 710 « L'Année épigraphique » ténu à la Maison des Sciences de l'Homme les 5-7 fevrier 2009*, Paris 2012, p. 247-264.

CASEL, O., « Die Mönchsweihe », *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 5, 1925, p. 1-47.

CAVALLO, G., (éd.), *L'uomo bizantino*, Bari 1992, trad. TH. DUNLAP, T. LAVENDER, CH. LAMBERT : *The Byzantines*, Chicago 1997.

ID., *Lire à Byzance*, trad. P. ODORICO, A. SEGONDS (SB 1), Paris 2006.

CHARANIS, P., « The Monk as an Element of Byzantine Society », *DOP* 25, 1971, p. 61-84.

ID., « The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire », *DOP* 4, 1948, p. 51-118.

CHEYNET, J.-CL., *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)* (BSO 9), Paris 1990.

CHEYNET, J.-CL., VANNIER, J.-F., *Études prosopographiques* (BSO 5), Paris 1986.

CHIALA, S., *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesmo siro-orientale*, Comunità di Bose 2005.

CHOLIJ, R., *Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2002.

CHITTY, D.J., *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestian Monasticism Under the Christian Empire*, Oxford, 1966.

COQUIN, R.-G. « À propos des vêtements des moines égyptiens », *BSAC* 31, 1992, p. 3-23.

CONGOURDEAU, M.-H., « Deux patriarches palamites en rivalité : Kallistos et Philothée », dans *Le Patriarcat oecuménique de Constantinople aux XIVe-XVIe siècles, rupture et continuité. Actes du colloque international, Rome, 5-6-7 décembre 2005* (DB 7), Paris 2007, p. 37-53.

EAD., « Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique », dans KAPLAN, *Le sacré et son inscription…*, p. 125–136.

EAD., « L'Église byzantine de 1274 à 1453 », dans *HC*, VI : *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, éd. M. MOLLAT DU JOURDIN, A. VAUCHEZ, Paris 1990, p. 141-207.

EAD., « Les variations de désir de l'enfant à Byzance », dans PAPACONSTANTINOU, TALBOT, *Becoming Byzantine…*, p. 35-63.

CONGOURDEAU, M.-H., MARTIN-HISARD, B., « Les institutions de l'Église byzantine », dans J.-CL. CHEYNET (éd.), *Le monde byzantin, II : L'empire byzantin (641-1204)*, Paris 2006.

CONSTANTELOS, D.J., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New York 1991[2].

CONTICELLO, C.G., CONTICELLO, V. (éd.), *La Théologie byzantine et sa tradition*, I/1, II, Turnhout 2015, 2002.

CORBLET, J., *Histoire du sacrement de baptême*, I-II, Paris 1881-1882.

DA COSTA-LOUILLET, G., « Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siècles », *Byz* 24, 1954, p. 179-263 et 453-511 ; 25-27, 1957, p. 783-852.

EAD., « Saints de Grèce aux VIIIe, IXe et Xe siècles », *Byz* 31, 1961, p. 309-369.

CRISLIP, A.T., *From Monastery to Hospital*, University of Michigan 2005.

CRUM, W.E., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939.

DAGRON, G., « Le christianisme byzantin du VIIe au milieu du XIe siècle », dans *HC*, IV : *Evêques, moines et empereures (610-1054)*, éd. G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ, Paris 1993, p. 7-348.

ID., « Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcédoine (451) », *TM* 4, 1970, p. 229-276.

ID., *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Bibliothèque byzantine, Études 7), Paris 1974.

DARROUZÈS, J., « Dossier sur le charisticariat », dans *Polychronion : Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburstag*, éd. P. WIRTH, Heidelberg 1966, p. 150-165.

ID., « Un obituaire chypriote : le Parisinus graecus 1588 », *Κυπριακαὶ Σπουδαὶ* 15, 1951, p. 25-62, repris dans ID., *Littérature et histoire des textes byzantins*, XIII, Londres 1972.

DEBIÉ, M., « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », dans JULLIEN, *Le monachisme syriaque*, p. 123-168.

DEKKER, R.M., POL, L. VAN DE, *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, Basingstoke 1989.

DELEHAYE, H., « Byzantine Monasticism », dans N. BAYNES, H. MOSS (éd.), *Byzantium. An Introduction to East Roman* Civilisation, Oxford 1948, p. 136-165.

ID., *Les saints stylites* (SH 14), Bruxelles - Paris 1923.

ID., « Vie de Paul le Jeune († 955) et la chronologie de Métaphraste », dans ID., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966, p. 84-116.

DELOUIS, O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople. La contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204)*, thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en Histoire de l'Université Paris I – Panthéon Sorbonne, présentée à Paris le 10 décembre 2005.

DELOUIS, O., METIVIER, S., PAGÈS, P. (éd.), *Le saint, le moine, le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan* (BSO 29), Paris 2016.

DELOUIS, O., MOSSAKOWKA-GAUBERT, M. (éd.), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IVe-Xe siècle), I : L'état des sources* (Institut français d'archéologie orientale, Bibliothèque d'étude 163 - École française d'Athènes), Le Caire - Athènes 2015.

DÉROCHE, V., « L'autorité des moines à Byzance du VIIIe au Xe siècle », *RBen* 103, n° 1-2, 1993, p. 241-254.

ID., *Entre Rome et l'islam, les chrétientés d'Orient (610-1054)* (Regards sur l'histoire : Histoire médiévale 112), Paris 1996.

ID., « La vie des moines : les sources pour l'Asie Mineure et les Balkans, ca 300-1000 apr. J.-C. », dans DELOUIS, MOSSAKOWKA-GAUBERT, *La vie quotidienne des moines*, p. 275-287.

DÉROCHE, V., LESIEUR, B., « Notes d'hagiographie byzantine. Daniel le Stylite - Marcel l'Acémète - Hypatios de Rufinianes - Auxentios de Bithynie », *AB* 128, 2010, p 283-295.

DESPREZ, V., *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse* (SO 72), Bégrolles-en-Mauges 1998.

DOROTHÉOS, MÉTROPOLITE DE LARISSA, *Τινὰ περὶ τῆς Μοναχικῆς κουρᾶς*, Athènes 1955.

DRAGUET, R., « Le chapitre de l'*Histoire Lausiaque* sur les Tabennésiotes dérive-t-elle d'une source copte ? », *Le Muséon* 57, 1944, p. 53-145 ; 58, 1945, p. 15-95.

DUMONT, P., « Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques "typica" byzantins », dans *1054-1954. L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et* l'Occident, II, Chevetogne 1955, p. 3-13.

DVORNIK, F., *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933.

EFTHYMIADIS, S. « Les saints d'Italie méridionale (IXe-XIIe s.) et leur rôle dans la société locale », dans SULLIVAN, FISHER, PAPAIOANNOU, *Byzantine Religious Culture…*, p. 347-372.

ID. (éd.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, I: *Periods and Places*, II: *Genres and Contexts*, Farnham (Surrey) – Burlington (Vermont) 2011-2014.

ID., *Hagiography in Byzantium, Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, Farnham (Surrey) – Burlington (Vermont) 2011.

ELM, S., *"Virgins of God": The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.

ESCOLAN, PH., *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle : un monachisme charismatique* (Théologie historique 109), Paris 1999.

FABRE, P.-A., « L'effraction de s'ordonner. Note sur la conclusion du vœu monastique selon la Règle du Maître », dans A. BOUREAU, P.-A. FABRE (éd.), *Pour une histoire comparée du vœu = Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 16, 1996.

ID., « Les conversions religieuses. Histoires et récits », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 54/4, 1999, p. 805-812.

FAIDONOS, K., « Συμβολὴ εἰς τὸ περὶ βυζαντινῶν φορεμάτων κεφάλαιον », *EEBΣ* 24, 1954, p. 3-21.

FAILLER, A., « Le monachisme byzantin aux XIe-XIIe siècles. Aspects sociaux et économiques », dans *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, V, Paris 1974, p. 171-188.

FAUCHON, CL., « Les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, V^e^-VIIe siècles », dans JULLIEN, *Le monachisme syriaque*, p. 37-63.

FAURO, G., « La "vesta degli angeli": alcune note sull'abbigliamento monastic bizantino », dans A. IACOBINI (éd.), *Bisanzio, la Grecia e l'Italia. Atti della gioranto di studi sulla civilità artistica bizantina in onore di Mara Bonfioli, Università di Roma "La Sapienza", 22 novembre 2002*, p. 161-170.

FESTUGIÈRE, A.-J., *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959.

FERGUSON, E., *Baptism in the Early Church : History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge 2009.

FILIAS, G.N., *Ὀγδόη Ἡμέρα* = Γ.Ν. ΦΙΛΙΑΣ, *Ἡ ἔννοια τῆς "Ὀγδόη Ἡμέρα" στὴ λατρεία τῆς Ὀρθοδόξης Ἐκκλησίας*, Athènes 2001.

ID., *Ὁ τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στὴ λατρεία τῆς Ὀρθοδόξης Ἐκκλησίας*, Athènes 1997.

FLUSIN, B., « L'essor du monachisme oriental », dans *HC*, III : *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, éd. L. PIETRI, Paris 1998, p. 545-608.

ID., *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.

ID., *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, I-II (Le monde byzantin), Paris 1992.

FRAZEE, C.A., « Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries », *Church History* 51/1, 1982, p. 263-274.

GALADZA, P., « Schmemann between Fagerberg and Reality: Towards an Agenda for Byzantine Christian Pastoral Liturgy », *BBGG* 4, 2007, p. 7-32.

GALATARIOTOU, C., *The Making of a Saint: The life, times and sanctification of Neophytos the Reclus*, Cambridge 1991.

EAD., « Byzantine Ktetorika Typika : A Comparative Study », *REB* 45, 1987, p. 77-138.

GARLAND, L., *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, Londres - New York 1999.

EAD., (éd.), *Byzantine Women: Varieties of Experience. 800-1200* (CHS-KC 8), Aldershot - Brookfield 2006.

GETCHA, J., *La réforme liturgique du métropolite Cyprien de Kiev*, Paris 2010.

ID., *Le Typikon décrypté. Manuel de liturgie byzantine*, Paris 2009.

GIANKOU, T.X., « Ἡ κουρὰ μετὰ τὴ χειροτονία », dans *Σύναξις εὐχαριστίας. Χαριστήρια εἰς τίμην τοῦ γέροντος Αἰμιλιάνου*, Athènes 2003, p. 365-390.

ID., *Νίκων ὁ Μαυρορείτης. Βίος – συγγραφικό ἔργο – κανονική διδασκαλία*, Θεσσαλονίκη 1991.

GOBILLOT, PH., « Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes », *RHE* 21/3, 1925, p. 399-454.

GOEHRING, J.E., *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (Studies in Antiquity and Christianity), Harrisburg (Pennsylvania) 1999.

GOLUBINSKI, E.E., *История Русской Церкви* (*L'histoire de l'Église russe*), I-II, Moscou, 1901-1906.

GORIA, F., « La Nov. 134, 10; 12 di Giustiniano e l'assunzione coattiva dell'abito monastico », dans *Studi in onore di Giuseppe Grosso*, VI, Torino 1972, p. 55-76.

GREENFIELD, R., « Children in Byzantine Monasteries: Innocent Hearts or Vessels in the Harbour of the Devil? », dans PAPACONSTANTINOU, TALBOT, *Becoming Byzantine…*, p. 253-282.

GUILLAND, R., « La destinée des empereurs de Byzance », *ΕΕΒΣ* 24, 1954, p. 37-66, repris dans *Études byzantine*, Paris 1959, p. 1-32.

ID., « Οἱ βυζαντινοὶ αὐτοκράτορες καὶ τὸ θέλγητρον τοῦ μοναστηρίου », *ΕΕΒΣ* 21, 1951, p. 215-234, repris sous le titre « Les empereurs de Byzance et l'attrait du monastère », dans ID., *Études byzantines*, p. 33-51.

ID., *Études byzantines*, Paris 1959.

ID., « Les eunuques dans l'empire byzantin. Étude de titulature et de prosopographie byzantine », *EB* 1, 1943, p. 197-238, repris dans ID., *Recherches…*, I, p. 165-197.

ID., *Recherches sur les institutions byzantines*, I-II (BBA 35), Berlin - Amsterdam 1967.

ID., « Remarques sur la vie monastique à Byzance », *ΕΕΒΣ* 30, 1960-1961, p. 39-53.

GUILLAUMONT, A., *Aux origines du monachisme chrétien* (SO 30), Bégrolles-en-Mauges 1979.

ID., A., *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien* (SO 66), Bégrolles-en-Mauges 1996.

GUILLOU, A., « Le monde carcéral en Italie du sud et en Sicile au VIe–VIIe siècle », *JÖB* 33, 1983, p. 79–86.

ID., « Grecs d'Italie du Sud et de Sicile au Moyen Âge : les moines », *MAH* 75, 1963, p. 79-110.

HARMLESS, W., *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004.

HARTMANN, W., PENNINGTON, K. (éd.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* (History of Medieval Canon Law), Washington 2012.

HATLIE, P., *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-750*, Cambridge 2007.

HAUSHERR, I., *Saint Théodore Stoudite. L'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)* (OC 6) Rome 1926, p. 1-87.

ID., « Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères », dans *Études de spiritualité orientale* (OCA 183), Rome 1969, p. 403-485.

HERMANN, E., « Il più antico penitenziale greco », *OCP* 19, 1953, p. 71-127.

ID., « Regelung der Armut in den byzantinichen Klöstern », *OCP* 7, 1941, p. 406-460.

ID., « Richerche sulle istituzioni monastiche bizantine, Typica ktetorika, caristicarie e monasteri 'liberi' », *OCP* 6, 1940, p. 293-375.

HERRIN, J., *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium*, Londres 2001.

HIRSCHFELD, Y., *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven 1992.

HOLL, K., *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig 1898.

HORN, C.B., MARTENS, J.W., *"Let the little children come to Me": Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009.

HORN, C.B., PHENIX, R.R. (éd.), *Children in Late Ancient Christianity* (STAC 58), Tübingen 2009.

HUMBERTCLAUDE, P., *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Études de théologie historique), Paris 1932.

INNEMÉE, K.C., *Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East* (Studies in Textile and Costume History 1), Leiden - New York - Köln 1992.

INNOKENTI, *Постриженіе въ монашество (La tonsure monastique)*, Vilnius 1899.

JACOB, A., « La prière pour les troupeaux de l'Euchologe Barberini : quelques remarques sur le texte et son histoire », *OCP* 77/2, 2011, p. 471–486.

JANIN, *Constantinople* = R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I : Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique,* III *: Les églises et les monastères,* Paris 1969[2].

ID., *Grands centres* = R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins,* Paris 1975.

ID., « Le monachisme byzantin au Moyen Age. Commende et Typica (X[e]-XIVe siècle) », *REB* 22, 1964, p. 5-44.

JOANNOU, P.-P., *Démonologie populaire – démonologie critique au XIe siècle. La Vie inédite de S. Auxence par Psellos* (SGOE 5), Wiesbaden 1971.

JOLIVET-LÉVY, C., KAPLAN, M., SODINI, J.-P. (éd.), *Les saints et leur sanctuaires à Byzance : textes, images et monuments* (BSO 11), Paris 1993.

JUDGE, E.A., « The Earliest Use of monachos for "Monk" (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism », *JbAC* 20, 1977, p. 72-89.

JUGIE, M., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, I-V, Paris 1926-1935.

JULLIEN, F., *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient* (CSCO 622, Subsidia 121), Louvain 2008.

EAD., « Le monachisme féminin en milieu syriaque », dans EAD., *Le monachisme syriaque*, p. 65-87.

EAD. (éd.), *Le monachisme syriaque* (Études syriaques 7), Paris 2010.

KALAIDZIDIS, P.L., « Τρία ΧΦΦ "Πατριαρχικὰ" εὐχολόγια: Paris, Coislin 213, Grottaferrata Γ.β.I, Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος 662. Ἱστορικοκριτικὴ προσέγγιση », dans P.I. SKALTSIS, N.A. SKERTIAS (éd.) *ΓΗΘΟΣΥΝΟΝ ΣΕΒΑΣΜΑ. Ἀντίδωρον τιμῆς καὶ μνήμης εἰς τὸν μακαριστὸν καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην († 2007)*, I-II, Thessalonique 2013, I, p. 827-994.

KALAMARA, P., *Le système vestimentaire à Byzance du IVe jusqu'à la fin du XIe siècle*, I-II, thèse du Nouveau Doctorat Histoire et Civilisations, EHESS, sous la direction de André Guillou, 27 novembre 1995.

KAPLAN, M., *Byzance. Villes et campagnes* (Les médiévistes français 7), Paris 2006.

ID., « Hagiographie et histoire de la société », dans ODORICO, AGAPITOS, *Les Vies des saints à Byzance*, p. 25-47, repris dans KAPLAN, *Byzance. Villes et campagnes*, p. 252-267.

ID., *La chrétienté byzantine du début du VIIe siècle au milieu du XIe. Images et reliques. Moines et moniales. Constantinople et Rome* (Regards sur l'histoire. Histoire médiévale 116), Paris 1997.

ID. (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident* (BSO 18), Paris 2001.

ID., *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol* (BSO 10), Paris 1992.

ID. (éd.), *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin (XXe Congrès international des Études byzantines, Paris, 2001). Le second iconoclasme et ses suites* (BSO 23), Paris 2006.

ID., « Les moines et le clergé séculier à Byzance, V^e^-XIIe siècle », dans J.-L. LEMAITRE, M. DMITRIEV, P. GONNEAU (éd.), *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin* (Hautes études médiévales et modernes 76), Genève 1996, p. 293-311, repris dans KAPLAN, *Byzance. Villes et campagnes*, p. 240-251.

ID., « Les monastères et le siècle à Byzance : les investissements des laïcs au XIe siècle », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 27, 1984, p. 71-83, repris dans KAPLAN, *Byzance. Villes et campagnes*, p. 123-137.

KAZHDAN, A., « Hermitic, Cenobitic and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth to Twelfth Centuries », *GOTR* 30/4, 1985, p. 473-487.

KAZHDAN, A., MAGUIRE, H., « Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art », *DOP* 45, 1991, p. 1-22.

KOUKOPOULOS, K., *Τό χρῶμα τῶν ἱερών ἄμφιων στη λειτουργική μας παράδοση* (Λειτουργικά και Υμνολογικά Παράλληλα 3), Thessalonique 2014.

KOUKOULÈS, PH., *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, I-VI, Athènes 1948-1955.

KOUKOULÈS, PH. GUILLAND, R., « Études sur la vie privée des Byzantins. I. Voleurs et prisons à Byzance », *REG* 61, 1948, p. 110-136.

KOUNTURA-GALAKI, E., (éd.), *Οἱ ἥρωες τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Οἱ Νέοι Ἅγιοι, 8ος-16ος αἰ.*, Athènes 2001.

EAD, « Προρρήσεις μοναχών και ανάδειξη αυτοκρατόρων στη διάπκεια των "σκοτεινών αιώνων" », dans *Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζάντιου (7ος -9ος)*, éd. Ε. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ (ΕΙΕ/ΙΒΕ-ΔΣ 9), Athènes 2001, p. 421-441.

KONIDARIS, I., *Το δίκαιον της μοναστηριακής περιουσίας από του 9ου μέχρι και του 12ου αιώνο*, Athènes 1979.

L'HUILLIER, P., « Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition », *SVTQ*, 35/2-3, 1991, p. 271-300.

LAIOU, A., *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIe siècles* (TMM 7), Paris 1992.

EAD., « The general and the saint: Michael Maleinos and Nikephoros Phokas », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, I-II (BSO 39), Paris 1998, II, p. 399-412.

LAYTON, B., « Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance », *JEChrS* 15/1, 2007, p. 45-73.

ID., « Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery », *Le Muséon* 115, 2002, p. 25-55.

LEBECQ, S., DIERKENS, A., LE JAN, R., SANSTERRE, J.-M. (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe - XIe siècles)* (Centre de recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest 19), Bruxelles 1999.

LEIPOLDT, J., *Senute von Atripe und die entstehung des national ägyptischen christentums*, Leipzig 1903.

LEMERLE, P., *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977.

ID., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance*, Paris 1971.

ID., « Un aspect du rôle des monastères à Byzance : les monastères donnés à des laïcs, les charisticaires », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1, 1967, p. 9-28.

LEROY, J. *Études sur le monachisme byzantin*, éd. O. DELOUIS (SO 85), Bégrolles-en-Mauges 2007.

ID., « La conversion de Saint Athanase l'athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite », dans *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et Mélanges*, I-II, Chevetogne - Venise 1963-1964, I, p. 101-120, repris dans LEROY, *Études sur le monachisme byzantin*, p. 247-270.

ID., « Le monachisme stoudite », dans THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses* I, p. 39-116.

ID., « La réforme studite », dans *Le monachesimo orientale* (OCA 153), Rome 1958, p. 181-214, repris dans LEROY, *Études sur le monachisme byzantin*, p. 155-192.

ID., « Saint Théodore Studite (759-826) », dans *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique* (Théologie 49), Paris 1961, p. 423-436, repris dans LEROY, *Études sur le monachisme byzantin*, p. 193-210.

ID., « La vie quotidienne du moine studite », *Irénikon* 27, 1954, p. 21-50, repris dans LEROY, *Études sur le monachisme byzantin*, p. 47-79.

MAGDALINO, P., *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993.

MALAMUT, É., « La moniale à Byzance aux 8e - 12e siècles », dans *Τάσεις του ορθόδοξου μοναχισμού, 9ος-20ος αιώνες. Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου που διοργανώθηκε στα πλαίσια του Προγάμματος «Οι δρόμοι του ορθόδοξου μοναχισμού: Πορευθέντες μάθετε», Θεσσαλονική, 28 Σεπτεμβρίου -2 Οκτωβρίου 1994* (EIE/IBE-ΒΣ 1), Athènes 1996, p. 63-75.

EAD., *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993.

MANAFIS, K., *Μοναστηριακὰ Τυπικὰ - Διαθῆκαι* (« Αθήνα » Σύγγραμμα Περιοδικὸν τῆς ἐν Αθήναις Ἐπιστημονικῆς Ἑταιρείας. Σειρὰ Διατριβῶν καὶ Μελετημάτων 7), Athènes 1970.

MARAVAL, P., « Le monachisme oriental », dans *HC*, II : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, éd. CH. et L. PIETRI, Paris 1995, p. 719-745.

MARIN, E., *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898)*, Paris 1897.

ID., E., *Saint Théodore (759-826)*, Paris 1906.

MARTIN, M. « Laures et ermitages du désert d'Égypte », dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 42, Beyrouth 1966, p. 181-198.

MARTYNYUK, T.-T., *Caratteristica giuridica dei gradi della consacrazione monastica. Il Tipico generale dei monasteri studiti nel contesto della tradizione monastica e del CCEO. Dissertatio ad Doctoratum*, Rome 2010.

MATANTSEVA, T., « La Vie d'Hilarion, higoumène de Dalmatos, par Sabas (BHG 2177) », *RSBN* 30, 1993, p. 17-29.

DE MEESTER, P., *De Monachico Statu Iuxta Disciplinam Byzantinam* (Codificazione Canonica Orientale, Fonti II, 10), Rome 1942.

ID., « Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient », *EL* 47, 1993, p. 456-458.

ID., *Rituale - Benedizionale Bizantino*, Rome 1930.

ID., « Le rasophorat dans le monachisme byzantin. Ses origines, ses développements, sa signification », dans *Сборник в намет на проф. Петьр Ников*, Sofia 1940, p. 323-332.

MENTHON, B., *L'Olympe de Bithynie. Ses saints, ses couvents, ses sites*, Paris 1935.

MESSIS, CH., « La mémoire de 'je' souffrant. Construire et écrire la mémoire personnelle dans les récits de captivité », dans ODORICO, AGAPITOS, *L'écriture de la mémoire…*, p. 107-146.

ID., « Littérature, voyage et politique au XIIe siècle : L'*Ekphrasis des lieux saints* de Jean 'Phocas' », dans V. VAVŘÍNEK, P. ODORICO, V. DRBAL (éd.), *Ekphrasis. La représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Réalités et imaginaires* = *BSl* 69/3 Supplementum, 2011, p. 160–166.

ID., *Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire* (DB 14), Paris 2014.

MÉTIVIER, S. (éd.), *Économie et société à Byzance (VIIIe-XIIe siècle). Textes et documents* (BSO 24), Paris 2007.

METZ, R., *La consécration des vierges : hier, aujourd'hui, demain*, Paris 2001.

METZLER, K., *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum* (TU-SB 9), Berlin - New York 2006.

DE MIRAMON, CH., « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 59/4, 1999, p. 825-849.

MORRIS, R., *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995.

EAD., « The Byzantine Aristocracy and the Monasteries », dans ANGOLD, *The Byzantine Aristocracy…*, p. 112-137.

MILLER, T.S., *The Orphans of Byzantium: Child Welfare in the Christian Empire*, Washington 2003.

MOSSAKOWKA-GAUBERT, M., « Alimentation, hygiène, vêtements et sommeil chez les moines égyptiens (IVe-VIIIe siècle) : l'état des sources archéologiques et écrites », dans DELOUIS, MOSSAKOWKA-GAUBERT, *La vie quotidienne des moines*, p. 23-55.

MULLETT, M., KIRBY, A. (éd.), *The Theotokos Evergetis and the Eleventh-Century Monasticism* (BBTT 6.1), Belfast 1994.

EID. (éd.), *Work and Worship at the Theotokos Evergetis, 1050-1200: Papers of the Fourth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down, 14-17 September 1995* (BBTT 6.2), Belfast 1997.

NASSIS, CHR., « Αὐτοκρατορικὴ ἐθιμοτυπία καὶ λατρεία. Συνοπτικὴ παρουσίαση τῶν σχετικῶν πηγῶν », *Ἐκκλησία* 88/6, 2011, p. 398-408.

ID., « The Adventures of a Liturgical Commemoration: The Sixth Ecumenical Synod in the Heortologion of the Byzantine Rite », dans B. GROEN, S. HAWKES-TEEPLES, S. ALEXOPOULOS (éd), *Inquiries into Eastern Christian Worship. Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008*, éd. (Eastern Christian Studies 12), Leuven, 2012, p. 189-208.

NEIL, B., GARLAND, L. (éd.), *Questions of Gender in Byzantine Society*, Farnham (Surrey) - Burlington (Vermont) 2013.

NICOL, D.M., *The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250-1500*, Cambridge 1994.

NIKOLAU, K. *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή. Κοινονικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα* (EIE/IBE-M 6), Athènes 2005.

ODORICO, P. (éd.), *Byzantina - Metabyzantina. La périphérie dans le temps et l'espace* (DB 2), Paris 2004.

ID., *Des textes et des contextes dans la littérature byzantine* (Florilegium magistrorum historiae archaeologiaeque Antiquitatis et Medii Aevi 13), Bucuresti - Braila 2013.

ID., « Ideologia religiosa e contestazione politica in una opera agiografica tardo antica. La Vita di santa Eupraxia », *Richerche di Storia Sociale e Religiosa* 15-16, 1979, p. 59-75.

ID., « L'agiografia tra teorizzazione e pratica cultuale », *Études balkaniques* 1, 1994, p. 53-79.

ID., « L'auteur byzantin. Taxinomie et systématique : Un essai de définition », dans P. ODORICO, P.A. AGAPITOS (éd.), *Pour une nouvelle histoire de la littérature byzantine* (DB 1), Paris 2002, p. 61-80.

ID., « La sainteté en concurrence : la construction de la Vie de saint David de Thessalonique », *Νέα Ῥώμη* 4, 2007, p. 63–78, repris dans ID., *Des textes et des contextes…*, p. 467–480.

ID., « Les trois visages de la même violence », dans P. ODORICO, P.A. AGAPITOS (éd.), *L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie* (DB 6), Paris 2006, p. 147-179.

ODORICO, P., AGAPITOS, P.A. (éd.), *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?* (DB 4), Paris 2004.

OECONOMOS, L., *La Vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, Paris 1918.

OPPENHEIM, PH., *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche*, Munster, 1932.

PALMER, A., *Monk and mason on the Tigris frontier: The early history of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge 1990.

PALMOV, N. *Постриженіе въ монашество. Чины постриженія въ монашество въ Греческой Церкви. Историко-археологическое изслъдованіе (La tonsure monastique. Le rituel de la tonsure monastique dans l'Église grecque. Étude archéologique et historique)*, Kiev 1914.

PANAGIOTAKOS, P., *Σύστημα του Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ, IV : Τὸ Δίκαιον τῶν Μοναχῶν*, Athènes 1957.

PAPACHRYSSANTHOU, D., « La Vie de saint Euthyme et la métropole de Thessalonique à la fin du IXe et au début du Xe siècle », *REB* 32, 1974, p. 225-245.

EAD., « La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIIIe au XIe siècle », *Byz* 43, 1973, p. 158-180.

EAD., « Le monachisme athonite : ses origines, son organisation », dans *Actes du Prôtaton*, p. 1-164.

PAPACONSTANTINOU, A., TALBOT, A.-M. (éd.), *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, Washington 2009.

PAPADOPOULOS, A., « Καμελλαύκιον », *EEBΣ* 5, 1928, p. 293-299.

ID., *Versuch einer Genealogie der Palaiologen*, Amsterdam 1962.

PAPAGEORGIOU, N., « Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία κατά τη Βυζαντινή περίοδο », dans I.S. PETROU (éd.), *Ιστορία της Ορθοδοξίας*, II, Athènes 2009, p. 540-563.

EAD., « L'Église et les traditions locales dans le cadre de la mission », *Istina* 1, 2010, p. 69-80.

PAPATHOMAS, G.D., *La réception nomocanonique du monachisme (2e-7e siècle)* (Νομοκανονική Βιβλιοθηκή 14), Katerini 2004.

PAPANIKOLAU, F.N., *Ἡ ἔρημος καὶ ἡ πόλη στην ἀσκητική γραμματεία τῶν πρώτων αἰώνων*, Thessalonique 2000.

PARENTI, S., « Il ciclo delle 'letture quotidiane' nell'Eucologio slavo del Sinai », *BBGG* 6, 2009 (3e s.), p. 313-316.

ID., *Il Monastero di Grottaferrata nel medioevo (1004-1462). Segni e percorsi di una identità* (OCA 274), Rome 2005.

ID., « La preghiera della cattedra nell'eucologio Barberini gr. 336 », *BBGG* 8, 2011 (3e s.), p. 149-168.

ID., « Mesedi - Μεσῴδιον », dans H.J. FEULNER, E. VELKOVSKA, R.F. TAFT (éd.), *Crossroad of Culture: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler = OCA* 260, Rome 2000, p. 543-555.

ID., « Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacraments », *Ecclesia Orans* 27, 2010, p. 109-121.

PARGOIRE, J., *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris 1905.

ID., « Mont Saint-Auxence. Étude historique et topographique », *BiblHO* 6, Paris 1904, p. 15-129.

PATLAGEAN, É. « Hagiographie » = É. PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie et histoire sociale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 23, 1968, n° 1, p. 106-126, repris dans EAD., *Structure sociale…*, V.

EAD., « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali*, 3e série, n° 17, Spoleto 1976, p. 597-623, repris dans EAD., *Structure sociale…*, XI.

EAD., « L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IVe-XIIe siècles) », *Annales de démographie historique 1973. Enfant et Sociétés*, Paris - La Haye 1973, p. 85-93, repris dans EAD., *Structure sociale…*, X.

EAD., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles* (Civilisations et Sociétés 48), Paris 1977.

EAD., « Sainteté et pouvoir », dans HACKEL, S. (éd.), *The Byzantin Saint*, New York 1981, p. 88-105.

EAD., *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IVe-XIe siècle)*, Londres 1981.

PATRAKAKOS, D., *Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, Leipzig 1907.

ID., *Τὸ μοναχικὸν πολίτευματο τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω*, Athènes 1925.

PATRICH, J. (éd.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (OLA 98), Louvain 2001.

ID., *Sabas* = J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A comparative Study en Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* (DOS 32), Washington 1995.

ID., « Daily Life in the Desert of Jerusalem », dans DELOUIS, MOSSAKOWKA-GAUBERT, *La vie quotidienne des moines*, p. 125-150.

PAVLIKIANOV, C., *The Medieval Aristocracy on Mont Athos* (Monumenta Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia 15), Sofia 2001.

PERTUSI, A., « Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medio evo », dans *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale, Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969*, I-III (Italia Sacra 20-22), Padova 1972-1973, II, p. 473-520.

PITSAKIS, K.G., *Τὸ κώλυμα γάμου λόγῳ συγγενείας ἐβδόμου βαθμοῦ ἐξ αἵματος στὸ Βυζαντινὸ δίκαιο*, Athènes - Komotini 1985.

POLEMIS, D.I., *The Doukai : A Contribution to Byzantine Prosopography*, Londres 1968.

POTT, TH., *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (BELS 104), Rome 2000.

PRATSCH, TH., *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* (MSt 6), Berlin - New York 2005.

PRINZING, G., « Observations on the Legal Status of the Children and the Stages of Childhood in Byzantium », dans PAPACONSTANTINOU, TALBOT, *Becoming Byzantine…*, p. 15-34.

RAFFIN, P., *Les rituels orientaux* (SO 4), Bégrolles-en-Mauge 1992.

RALLÈS, C.M., « Περὶ τῆς ἀναγκαστικῆς μοναχικῆς κουρᾶς », *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 12, 1937, p. 326-328.

RAPP, C., « Early Monasticism in Egypt. Between Hermits and Cenobites », dans G. MELVILLE, A. MÜLLER (éds.), *Female* vita religiosa *between Late Antiquity and the High Middle Ages : Structures, Developments, and Spatial Contexts* (Vita Regulars, Abhandlungen 47), Münster - Berlin 2011, p. 21-42.

RENOUX, A., « Le rite arménien », *Bulletin du Comité des Études* 44, 1963, p. 245-278.

RENOUX, C., « Un bilan provisoire de l'héritage grec du rite arménien », *Le Muséon* 116, 2003, p. 53-70.

RIGO, A., *Il monaco, la Chiesa et la litugia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Florence 2005.

ROSENQVIST, J.O. (éd.), *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday* (SBU 6), Uppsala 1996.

ROUSSEAU, PH. *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978.

ID., *Pachomius: The making of a community in Fourth-Century Egypt* (The Transformation of the Classical Heritage 6), Berkeley 1999[2].

SANSTERRE, J.-M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s – fin du IXe s.)*, I-II, Bruxelles 1983.

SIDÉRIS, G., « Jouer du poil à Byzance : anges, eunuques et femmes déguisées en moines », dans *Histoire du poil*, éd. M.-F. AUZÉPY et J. CORNETTE, Paris 2011, p. 93-114.

SKOULATOS, B., *Les personnages byzantins de l'Alexiada*, Louvain 1980.

SMYRLIS, K., *La fortune des grands monastères byzantins (fin du Xe-milieu du XIVe siècle)* (TMM 21), Paris 2006.

SULLIVAN, D., FISHER, E., PAPAIOANNOU, S. (éd.), *Byzantine Religious Culture : Studies in Honor of Alice-Mary Talbot* (MM 92), Leiden - Boston 2012.

TAFT, R.F., « A Tale of two cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a paradigm of liturgical history », dans J. NEIL ALEXANDER (éd.), *Time and Community. In Honor of Thomas Julian Talley*, Washington 1990, p. 21-41.

ID., *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Rome 1997.

ID., *Liturgy of the Hours: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville (Minnesota) 1986.

ID., « Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite », *DOP* 42, 1988, p. 179-194.

ID., *The Byzantine Rite: A Short History*, Collegeville (Minnesota) 1992.

TALBOT, A.-M., « Family Cults in Byzantium: The Case of St Theodora of Thessalonike », dans ROSENQVIST, *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén…*, p. 49-69.

EAD., « Late Byzantine Nuns » = A.-M. TALBOT, « Late Byzantine Nuns: By Choice or Necessity? », *BF* 9, 1985, p. 103-118.

EAD., « Les saintes montagnes à Byzance », dans KAPLAN, *Le sacré et son inscription…*, p. 263-275.

EAD., « The Byzantine Family and the Monastery », *DOP* 44, 1990, p. 119-129.

TALBOT, A.-M., MCGRATH, S., « Monastic Onomastics », dans KAPLAN, *Monastères, images, pouvoirs et société*..., p. 89-118.

THÉODORIDÈS, A., NASTER, P., RIES, J., *L'enfant dans les civilisations orientales* (AOB 2), Leuven 1980.

THOMAS, J.P., *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire* (DOS 24), Washington 1987.

TRICHET, L., *La tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris 1990.

TROIANOS, S., « Byzantine Canon Law to 1100 », dans HARTMANN, PENNINGTON, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law*, p. 115-169.

TZAMALIKOS, P., *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek* Paideia, *and Origenism in the Sixth Century* (VigChr Suppl. 112), Leiden 2012.

VARZOS, K., *Ἡ Γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν*, I-II (BKM 20), Thessalonique 1984.

VEILLEUX, A., *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (SA 57), Rome 1968.

DE VOGÜÉ, A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. I : Le monachisme latin*, I-XII, Paris 1991-2008.

ID., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. II : Le monachisme grec*, I-III (SA 165-167, Analecta Monastica 15-17), Rome 2015.

ID., « La tonsura in Occidente. Il monachesimo occidentale », *DIP* 9, 1232-1242.

VÖÖBUS, A., *History of Ascetism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near Est*, I-III (CSCO 184, 197, 500 ; Scriptores Syri 14, 17, 81), Louvain 1958-1988.

VUOLANTO, V., « Choosing Asceticism : Children and Parents, Vows and Conflicts », dans HORN, PHENIX, *Children in Late Ancient Christianity*, p. 255-291.

WAWRYK, M., *Initiatio monastica in liturgia byzantina. Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasphoratus exordia et evolutio* (OCA 180), Rome 1968.

ID., « The Offices of Monastic Initiation in the Euchologium Sinaiticum and their Greek Sources », *Harvard Ukrainian Studies* 10/1-2, 1986, p. 5-47.

ID., « La tonsura in Oriente », *DIP* 9, 1299-1232.

WINLOCK, W., CRUM, W., EVELYN WHITE, H.G., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I-II, New York 1926, réimp. Milan 1977.

WIMBUSH, V.L., VALANTASIS, R. (éd.), *Asceticism*, New York - Oxford 1995.

WIPSZYCKA, E., « Le monachisme égyptien et les villes », *TM* 12, 1994, p. 1-44.

EAD., « Les formes institutionnelles et les formes d'activité économique du monachisme égyptien », dans *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism: Proceedings of the International Seminar Turin, December 2-4, 2004*, éd. A. CAMPLANI, G. FILORAMO (OLA 157), Louvain 2007, p. 109-154.

EAD., *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)* (The Journal of Juristic Papyrology, Supplement XI), Varsovie 2009.

YEO, R., *The Structure and Content of Monastic Profession: A Juridical Study, with Particular Regard to the Practice of the English Benedictine Congregation since the French Revolution* (SA 83), Rome 1982.

ZISIS, T. *Μοναχισμός. Μορφές καὶ θέματα* (Πατερικά 5), Thessalonique 1998.

ID., *Τέχνη παρθενίας. Γάμος καὶ ἀγαμία εἰς τὰ παρθενίας πατερικὰ ἔργα* (Πατερικά 3), Thessalonique 1997[3].

ZOUKOVA, E., *Γέννηση καὶ ἐξέλιξη τῆς Ἀκολουθίας τοῦ μοναχικοῦ σχήματος κατὰ τοῦς δ΄-ζ΄ αἰώνες βάσει ἁγιολογικῶν πήγων*, Athènes 2010.

Π Ε Ρ Ι Λ Η Ψ Η

Περίληψη: Η διατριβή, με το τίτλο *Μοναχός στο Βυζάντιο. Κοινωνικά έθιμα, μοναχικοί κανόνες και τελετουργικές πράξεις*, είναι μια διεπιστημονική προσέγγιση των θρησκευτικών και κοινωνικών βυζαντινών εθίμων σε σχέση με την είσοδο στο μοναστήρι και τη μοναχική κουρά. Η μελέτη έχει ως στόχο να εξηγήσει καλύτερα συγκεκριμένες πτυχές λιγότερο κατανοητές της ιστορίας του τελετουργικού ή των κοινωνικών πρακτικών. Μεταξύ αυτών, εξετάστηκαν η ορολογία που χρησιμοποιείται για να περιγράψει τα στάδια της μοναστικής ζωής, η προέλευση του μικρού μοναχικού σχήματος, η εισαγωγή της κουράς μεταξύ των πρακτικών που χρησιμοποιούνται για την είσοδο στο μοναστήρι, ο αριθμός και τα ονόματα των ενδυμάτων που ο μοναχός λαμβάνει την ημέρα της μοναχικής κούρας, οι κοινωνικοί κανόνες που διέπουν την ένταξη η σ' αυτή τη νέα μορφή ζωής, κ.λπ.

Η έρευνα επικεντρώνεται στη συνολική εξέλιξη αυτών των μοναχικών πρακτικών σε όλη τη βυζαντινή ιστορία. Χρησιμοποιεί ένα ευρύτατο φάσμα πηγών από τις ιστορικές, κανονικές, γραμματειακές, λειτουργικές και εικονογραφικές μαρτυρίες. Το σημείο-κλειδί της ερμηνείας μας είναι η διάκριση ανάμεσα σε δύο μοναχικές παραδόσεις, η μία από την Ιερουσαλήμ, και η άλλη από την Κωνσταντινούπολη. Υπό αυτό το πρίσμα, στην ιστορία των πρακτικών που μελετήθηκαν παρουσιάζεται η "ιστορία δύο πόλεων", ένας όρος που χρησιμοποιείται ήδη σε ένα αυστηρά λειτουργικό πλαίσιο από τον R. Taft, αλλά δεν έχει ακόμη εφαρμοστεί στην μοναστική ζωή. Ο διάλογος μεταξύ αυτών των δύο διαφορετικών μοναχικών παραδόσεων είναι η πηγή ενός μεγάλου αριθμού ορολογιών και λειτουργικών διευκρινίσεων. Παρατηρούμε τη σύγκρουση αλλά και την συμπόρευση αυτών των διαφορετικής προέλευσης πρακτικών, την αμοιβαία επιρροή τους και μια αξιοσημείωτη σύνθεση εντός της βυζαντινής ασκητικής ζωής. Πολλά από τα χαρακτηριστικά της μοναχικής ζωής αυτής της περιόδου εξακολουθούν να βρίσκονται στις μέρες μας στο μοναχισμό της βυζαντινής επιρροής.

Λέξεις-κλειδιά: Βυζαντινός μοναχισμός, τελετουργικό της μοναχικής κουράς, μοναχικό σχήμα, είσοδος στο μοναστήρι, δοκιμασία, αλλαγή του ονόματος, μοναχικά ενδύματα

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΚΑΙ ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ 493

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ 494

ΕΙΣΑΓΩΓΗ 498

Το θέμα 499

Η περίοδος 500

Η γεωγραφική περιοχή 501

Η ερευνητική μέθοδος 501

Η τρέχουσα κατάσταση της έρευνας 502

Η δομή της διατριβής 504

Οι πηγές και η ερμηνεία τους 505

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: ΤΟ ΜΟΝΑΧΙΚΟ ΣΧΗΜΑ. ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΚΑΙ Η ΟΡΟΛΟΓΙΑ 509

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΤΑ ΠΡΩΤΑ ΜΟΝΤΕΛΑ 511

1.1. Η παρθενία στον πρώτο-μοναχισμό (1ος-4ος αιώνες) 511

1.1.1. Η εκκλησιαστική πράξη την μεταποστολική περίοδο 511

1.1.2. Ο αστικός ασκητισμός μετά από τους διωγμούς 512

1.2. Μοναχική κουρά και μοναχικό σχήμα από τον 4ο έως τον 7ο αιώνα 512

1.2.1. Αίγυπτος 512

1.2.2. Συρία 513

1.2.3. Παλαιστίνη 513

1.2.4. Κωνσταντινούπολη και Μικρά Ασία 513

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΔΥΟ ΜΟΝΑΧΙΚΕΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ ΣΕ ΑΝΤΑΓΩΝΙΣΜΟ 515

2.1. "Μικρό" και "μέγα" σχήμα. Μια μοναχική διαμάχη στην εποχή του Θεόδωρου Στουδίτη (8ο-9ο αιώνες) 515

2.1.1. Το μοντέλο των Στουδιτών 515

2.1.2. Το χειρόγραφο *Barberini γρ. 336* και το παλαιστινιακό τελετουργικό από τον 8ο έως τον 10ο αιώνα ... 515
2.1.3. Κοινοβίτες και αναχωρητές. Η λανθασμένη εμπλοκή τους στο ζήτημα των σχημάτων ... 516
2.1.4. Παλαιστίνιοι μοναχοί στο Βυζάντιο ... 517
2.1.5. Κωνσταντινούπολη και Ιερουσαλήμ ... 517
2.2. Το πρόσχημα και το τελετουργικό του (9ος-10ος αιώνες) ... 518
2.2.1. Το πρόσχημα στις λογοτεχνικές και κανονικές πηγές ... 518
2.2.2. Το μοναχικό πρόσχημα στο *Βίο* του Ευθύμιου του Νέου ... 518
2.2.3. Δύο στάδια της μοναστικής ζωής μετά τη δοκιμασία ... 519
2.2.4. Μια αναγκαία αλλαγή ... 519
2.2.5. Το μοναχικό πρόσχημα στα λειτουργικά κείμενα ... 519
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΟΙ ΣΥΝΘΕΣΕΙΣ ... 521
3.1. Ενσωματώνοντας τις διαφορές: τρεις κατηγορίες μοναχών και μοναχικών σχημάτων (11ος-12ος αιώνες) ... 521
3.1.1. Η παλαιστινιακή σύνθεση ... 521
3.1.2. Η σύνθεση της Κωνσταντινούπολης ... 521
3.1.3. Τρία στάδια της μοναχικής ζωής και ο συσχετισμός τους με τα τρία στάδια της πνευματικής ζωής. Μια πρόταση ... 522
3.2. Το μικρό σχήμα: ένα ανοιχτό ζήτημα (13ος-15ος αιώνες) ... 522
3.2.1. Μια αμφιλεγόμενη πρακτική ... 523
3.2.2. Τα λειτουργικά κείμενα ... 523
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ ... 523

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: Η ΕΙΣΟΔΟΣ ΣΤΟ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙ. ΤΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΜΟΝΑΧΙΚΗΣ ΔΕΣΜΕΥΣΗΣ ... 524

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΠΑΙΔΙ ΚΑΙ ΜΟΝΑΧΟΣ. ΟΙ ΔΥΣΚΟΛΙΕΣ ΤΗΣ ΠΡΩΙΜΗΣ ΔΕΣΜΕΥΣΗΣ ... 526
4.1. Το παιδί στο μοναστήρι: πνευματική ωφέλεια ή διαβολικός πειρασμός; ... 526
4.1.1. Το παιδί, ο μοναχός του αύριο ... 527
4.1.2. Αποκλείοντας τα παιδιά. Ένας άλλος κανόνας της μοναστικής οργάνωσης ... 527
4.1.3. Ένας απαραίτητος συμβιβασμός; ... 528
4.2. Σχέσεις οικογένειας και μοναστηρίου: γονική επιλογή και προσωπική απόφαση ... 528
4.2.1. Η πνευματική κλίση των γονέων ... 528
4.2.2. Κοινωνικά κίνητρα ... 529
4.2.3. Εκπαιδευτικά κίνητρα ... 529

4.2.4. Πρώιμη πνευματική κλήση 529
4.3. Στάδια της μοναστικής ζωής του παιδιού 530
4.3.1. Η ηλικία εισόδου στο μοναστήρι 530
4.3.2. Η ηλικία της μοναχικής κούρας 530
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ ΄Η ΜΟΝΑΣΤΗΡΙ; ΜΟΝΑΣΤΙΚΗ ΚΛΙΣΗ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΗ ΜΕ ΤΗΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΗ ΖΩΗ 531
5.1. Η άρνηση του γάμου 531
5.1.1. Οι περιπτώσεις αποφυγής γάμου στην κειμενική παράδοση 531
5.1.2. Η κοινωνική επίδραση 532
5.2. Η εγκατάλειψη της οικογένειας 532
5.2.1. Μια συνήθης πρακτική; Τα αίτια και οι περιπτώσεις 532
5.2.2. Ένα πρότυπο που διατυπώθηκε σιωπηλά 533
5.3. Η περίπτωση της αμοιβαίας συμφωνίας των συζύγων 533
5.3.1. Η "νέα" οικογένεια 533
5.3.2. Τα διπλά μοναστήρια 533
5.4. Περιπτώσεις επιδράσεις της μοναστικής ζωής μέσα στην οικογένεια 534
5.5. Μοναχικό σχήμα στο τέλος της ζωής 534
5.5.1. Ένας απαραίτητος εξαγνισμός 535
5.5.2. Μια "μοναστική" συμφωνία στο τέλος της ζωής 535
5.5.3. Χηρεία και μοναστήρι 535
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: Η ΥΠΟΧΡΕΩΤΙΚΗ ΜΟΝΑΧΙΚΗ ΚΟΥΡΑ 536
6.1. Τα μοναστήρια ως φυλακές 536
6.1.1. Οι κληρικοί 536
6.1.2. Οι λαϊκοί 537
6.1.3. Μοναστήρι, φυλακή και κουρά των κληρικών 537
6.2. Μοναχός παρά τη θέλησή του 537
6.2.1. Θρησκευτικά κίνητρα 537
6.2.2. Ηθικά λάθη 538
6.2.3. Οι σύζυγοι των επίδοξων επισκόπων 538
6.2.4. Οι σκλάβοι 538
6.2.5. Οι αναγκαστικές λόγω πολιτικών αιτίων κουρές 538
6.3. Η κανονική ισχύς της υποχρεωτικής κουράς 539
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΜΕΡΟΥΣ 539

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ: ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ, ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ, ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ, ΄Η ΠΩΣ Ο ΥΠΟΨΗΦΙΟΣ ΓΙΝΕΤΑΙ ΜΟΝΑΧΟΣ 541

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: Η ΥΠΟΔΟΧΗ ΥΠΟΨΗΦΙΩΝ 542

7.1. Οι απαιτήσεις 542

7.1.1. "Μια αυστηρή έρευνα" της κλίσης του υποψηφίου 542

7.1.2. Τα εμπόδια της κοινωνικής θέσης 542

7.1.3. Η απάρνηση των αγαθών και οι δωρεές κατά την είσοδο στο μοναστήρι 543

7.2. Η είσοδος στην κοινότητα 543

7.2.1. Η κατήχηση 543

7.2.2. Η εξομολόγηση και η συγχώρεση των αμαρτιών 544

7.2.3. Η πρώτη περίοδος της δοκιμασίας 544

7.2.4. Η εορταστική υποδοχή 544

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8: Η ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ 545

8.1. Τύποι δοκιμασίας 545

8.2. Η πνευματική και πρακτική εκπαίδευση των δοκίμων 545

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9: ΤΟ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΚΟ ΤΟΥ ΜΟΝΑΧΙΚΟΥ ΣΧΗΜΑΤΟΣ 547

9.1. Η κουρά 547

9.1.1. Η κουρά των πρώτων μοναχών 547

9.1.2. Η κουρά των πρώτων θηλυκών ασκητριών 547

9.1.3. Η κουρά των γυναικών σε ηλικία γάμου στην αρχαιότητα 548

9.1.4. Η κουρά των νέων στην αρχαιότητα 548

9.1.5. Χριστιανική προσαρμογή της κουράς των νέων 548

9.1.6. Η κουρά των κληρικών. Μερικές σκέψεις 549

9.1.7. Η κουρά των μοναχών: πριν ή κατά τη στιγμή των μοναχικών επαγγελιών; 549

9.2. Η αλλαγή του ονόματος 549

9.2.1. Νέο κρασί σε παλιούς ασκούς 550

9.2.2. Η διπλή αλλαγή του ονόματος: ένα έθιμο της εποχής των Παλαιολόγων 550

9.3. Η μοναχική ένδυση 550

9.3.1. Αίγυπτος εναντίον Συρίας: δύο μοντέλα του μοναχικού σχήματος 550

9.3.2. Το μοναχικό σχήμα στο Βυζάντιο από τον 8ο έως τον 11ο αιώνα 551

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΤΡΙΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ 551

ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ 552

Γενικές παρατηρήσεις 552

Προοπτικές της έρευνας 556

Τα όρια της έρευνας και τα μελλοντικά σχέδια 557

Εισαγωγη

Η είσοδος στο μοναχικό βίο είναι ένα συναρπαστικό θέμα τόσο για τους ιστορικούς και θεολόγους, όσο και για τους κοινωνιολόγους και ψυχολόγους. Η αποκρυπτογράφηση των πνευματικών κινήτρων και των ψυχικών διεργασιών που οδηγούν έναν άνθρωπο σε μια τέτοια αλλαγή ζωής, η ανάλυση του ρόλου της κοινωνίας που την προωθεί ή που την επιβάλλει ενάντια στη θέλησή του, η κατανόηση των διαφορετικών διαδικασιών που εφαρμόζονται από την ημέρα της άφιξης του υποψήφιου στο μοναστήρι μέχρι την εορταστική υποδοχή του στην κοινότητα, η μελέτη των ιεροτελεστιών που χρησιμοποιούνται γι' αυτήν την περίσταση, είναι μερικά πεδία έρευνας που αποτέλεσαν θέματα σπουδής σε όλες τις θρησκείες και όλους τους πολιτισμούς.

Στο Βυζάντιο, η μοναχική δέσμευση ενδιαφέρει για διάφορους λόγους. Πρώτον, το θέμα αποτελεί ένα κεφάλαιο στην ιστορία του βυζαντινού μοναχισμού. Παρά τη συνεχή πρόοδο της επιστημονικής έρευνας σε αυτόν τον τομέα, ο βυζαντινός μοναχισμός δεν μας έχει ακόμα αποκαλύψει όλη την πολυπλοκότητά του και η ιστορία του πρέπει να ερευνηθεί και να καταγραφεί περαιτέρω. Ένα συγκεκριμένο θέμα, όπως η είσοδος στο μοναστήρι και η μοναχική κουρά μπορούν να παρέχουν ενδιαφέροντα στοιχεία σχετικά με την κοινωνική αντίληψη του μοναχισμού, τους εσωτερικούς κανόνες της μονής ή τις σχέσεις μεταξύ των μελών της κοινότητας.

Από την άλλη πλευρά, το θέμα μας έχει το πλεονέκτημα ότι αποτελεί πάντα ένα επίκαιρο ζήτημα. Οι σύγχρονοι μοναχοί των διαφόρων ανατολικών χριστιανικών παραδόσεων όπως οι Έλληνες, Κόπτες, Σύριοι, Αρμένιοι, Γεωργιανοί, Σλάβοι και Ρουμάνοι εξακολουθούν να χρησιμοποιούν ένα τελετουργικό περισσότερο ή λιγότερο όμοιο με αυτό που χρησιμοποιούνταν στη βυζαντινή εποχή. Όπως όλες οι αρχαίες λειτουργικές τελετές, η βυζαντινή μοναχική κουρά απαιτεί τόσο από τους σύγχρονους λειτουργούς όσο και από τους μοναχούς ιδιαίτερη προσοχή για μια καλύτερη κατανόηση, ενημέρωση ή αλλαγή κάποιων σύγχρονων γνώσεων ή πρακτικών.

Τέλος, το βυζαντινό τελετουργικό της μοναχικής κούρας προσφέρει τη δυνατότητα μίας διεπιστημονικής προσέγγισης των διάφορων θρησκευτικών και κοινωνικών παραδόσεων με τις

οποίες ήταν σε επαφή ο βυζαντινός άνθρωπος και δη ο ελληνόφωνος. Ας θυμηθούμε πιο συγκεκριμένα τις παραδόσεις των Κοπτών, Συρίων και Παλαιστινίων, οι οποίες επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό τα βυζαντινά έθιμα και χωρίς τις οποίες καμία μελέτη περιορισμένη στον ελληνικό κόσμο δεν μπορεί να λύσει τα δύσκολα προβλήματα του θέματος. Ας θυμηθούμε, επίσης, τους Λατίνους και Σλάβους μοναχούς, πάντα σε επαφή με τους ασκητές ελληνικής γλώσσας. Η είσοδος στο μοναστήρι αποτελεί κοινό θέμα σε όλες αυτές τις τοπικές παραδόσεις. Η συγκριτική έρευνα των διαδικασιών που χρησιμοποιήθηκαν σε κάθε περιβάλλον μας παρέχει μια εικόνα αυτών των αμοιβαίων αλληλεπιδράσεων και ανοίγει ένα πεδίο μελέτης, το οποίο, κατά τη γνώμη μας, δεν έχει ακόμη αξιοποιηθεί επαρκώς.

Το θέμα

Στόχος της διατριβής είναι να αναλύσει και να εξηγήσει συγκεκριμένα στοιχεία μιας διαδεδομένης βυζαντινής πρακτικής: εισοδός στο μοναστήρι και μοναχική κουρά. *Μοναχός στο Βυζάντιο* είναι ο ενδεχομένως πολύ γενικός τίτλος, τον οποίο έχουμε επιλέξει για να διατυπώσουμε την προσέγγισή μας. Το πέρασμα από την κοινωνική ζωή στην κοινοβιακή ζωή, οι διαδικασίες που ακολουθούνται για την ενσωμάτωση του υποψήφιου στην κοινότητα, οι ιεροτελεστίες που σηματοδοτούν τη μετάβαση σε μία νέα μοναχική κατάσταση, οι τελετές μεγάλης συμβολικής αξίας όπως η κουρά, η αλλαγή του ονόματος ή η μοναχική ένδυση που συνοδεύουν αυτές τις εκκλησιαστικές ιεροτελεστίες καθώς και η ορολογία που χρησιμοποιείται σε αυτές τις περιπτώσεις συγκαταλέγονται μεταξύ των θεμάτων της έρευνάς μας.

Προφανώς, δεν σκοπεύουμε να περιγράψουμε σε όλη την πολυπλοκότητά του ένα τόσο μεγάλο θέμα. Η διατριβή μας προτίθεται μάλλον να ανακινήσει και να επιλύσει έναν περιορισμένο αριθμό προβλημάτων που σχετίζονται με αυτό το θέμα. Η διατριβή μας δεν αποτελεί μία ιστορία της Βυζαντινής μοναχικής κούρας, όπως το έκανε ο M. Wawryk στο θεμελιώδες βιβλίο του, το οποίο εκδόθηκε πριν από πενήντα περίπου χρόνια, ούτε μία συλλογή λειτουργικών κειμένων, σύμφωνα με το μοντέλο του σχετικά πρόσφατου βιβλίου του M. Arranz, αλλά μία προσπάθεια επαναπροσέγγισης και ερμηνείας θεμάτων ελάχιστα ή κακώς εννοουμένων. Η ύπαρξη αυτών των ζητημάτων έχει ήδη επισημανθεί. Η κατανόηση της ιστορίας της μοναχικής κούρας συνίσταται στο να εξηγηθούν πολλά συγκεκριμένα περιστατικά, ακόμη ελάχιστα σαφή, όπως η εμφάνιση του "μικρού" μοναχικού σχήματος, η εισαγωγή της κουράς μεταξύ των μοναχικών ακολουθιών κ.λπ. Αυτές οι αβέβαιες πτυχές λαμβάνονται και γίνονται κατανοητές ως εγγενή προβλήματα, που απαιτούν σαφείς απαντήσεις για μία καλύτερη κατανόηση του περιγράμματος της ιστορίας του τελετουργικού.

Η περίοδος

Τα στοιχεία που διαθέτουμε για την κατανόηση της ιστορίας της Βυζαντινής μοναχικής κούρας δεν είναι πάρα πολλά. Κατά τη διάρκεια της έρευνάς μας, βρεθήκαμε αντιμέτωποι με τη "σπανιότητα" των ιστορικών δεδομένων και γεγονότων, τις οποίες επικαλείται σε άλλο πλαίσιο ο M. Foucault, γεγονός που αποτελεί την κύρια δυσκολία του ιστορικού. Αυτή η πραγματική κρίση δεδομένων μας οδήγησε στην αναζήτηση "ολοτήτων", νοοτροπιών, υποκειμενικοτήτων που οργανώνουν και καθιστούν κατανοητά τα θετικά γεγονότα που διαθέτουμε. Για το λόγο αυτό, αναγκαστήκαμε να καλύψουμε τις άγνωστες περιοχές της ιστορίας της μοναχικής κούρας με υποθέσεις, λύσεις ή γενικότητες, οι οποίες μπορούν ενίοτε να οδηγήσουν σε ικανοποιητικές απαντήσεις ή ακόμα και σε έγερση ερωτημάτων που προάγουν την έρευνα. Χωρίς να απομακρυνόμαστε από την αναγκαία επιστημονική αυστηρότητα, πιστεύουμε ότι μόνο μία συνολική θεώρηση, ένα βλέμμα που λαμβάνει υπ' όψιν τις μακρό-ιστορικές εξελίξεις και μία ολοκληρωμένη κατανόηση του φαινομένου που αναλύουμε, μπορούν να δώσουν λύσεις, τις οποίες μία έρευνα περιορισμένη στον χρόνο και τον χώρο αδυνατεί να υποδείξει.

Ως εκ τούτου, η μελέτη μας διερευνά την ιστορία "μακράς διάρκειας" του θέματος, σύμφωνα με την έννοια που ο F. Braudel έδωσε σ' αυτόν τον όρο, μία προσέγγιση που μας ανάγκασε να περιπλανηθούμε σε ένα χρόνο "με αργή κίνηση, μερικές φορές σχεδόν στο όριο του κινούμενου", σε μια χρονική "ημι-ακινησία", η οποία χαρακτηρίζει σε γενικές γραμμές την ιστορία των χριστιανικών τελετουργιών Όπως τόνισε επανειλημμένως ο A. Dupront, μόνο μέσα στην "μακρά διάρκεια", που είναι "σχεδόν συμφυής του θρησκευτικού φαινόμενου", μπορούμε να κατανοήσουμε την αργή εξέλιξη των πνευματικών πρακτικών, ιδιαίτερα των μοναχικών πρακτικών, που μας ενδιαφέρουν. Για το λόγο αυτό, θέτοντας αρχικώς ως επίκεντρο τα μοναχικά τελετουργικά του 8ου έως και του 12ου αιώνα, η μελέτη μας έπρεπε να ξεπεράσει αυτή την ιστορική περίοδο, τόσο πριν όσο και μετά. Πράγματι η ιστορία της μοναχικής κούρας αρχίζει στην Αίγυπτο, στη Συρία και την Παλαιστίνη τον 4ο με 7ο αιώνα και γνωρίζει μία σημαντική αλλαγή μετά από τον 13ο αιώνα. Οι αρχές της κουράς των μοναχών ή των κληρικών πρέπει να αναζητηθούν στις Ανατολικές κοινωνικές και θρησκευτικές πρακτικές των τεσσάρων πρώτων χριστιανικών αιώνων και ακόμη νωρίτερα. Το θέμα της αλλαγής του ονόματος γίνεται εμφανέστερο μόνο μετά από την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους. Στο πλαίσιο αυτό, αποφύγαμε να αναφέρουμε στον τίτλο της διατριβής μία σαφή ιστορική περίοδο. Αυτό μας έδωσε την ελευθερία να βρούμε σε διαφόρους χρόνους και σε διάφορες γεωγραφικές θέσεις τα στοιχεία που μας βοηθούν στην ιστορική ανακατασκευή του τελετουργικού.

Η γεωγραφική περιοχή

Ωστόσο, περιορίσαμε τη γεωγραφική περιοχή της έρευνάς μας αρχικά στο έδαφος της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, μέχρι την Αραβική εισβολή και, στη συνέχεια, στα βυζαντινά εδάφη από τον 7ο έως τον 15ο αιώνα, με εξαίρεση τη Νότια Ιταλία. Ο χώρος αυτός θα άξιζε να τύχει μεγαλύτερης προσοχής, αλλά ο περιορισμένος χρόνος της έρευνάς μας, από τη μία πλευρά, και η γενική διαπίστωση ότι οι πρακτικές σ' αυτήν την περιοχή είναι παρόμοιες με αυτές της Κωνσταντινούπολης, από την άλλη πλευρά, μας έπεισαν να μην αναφερθούμε εκτενέστερα.

Η ερευνητική μέθοδος

Σύμφωνα με τον G. Constable, οι ιστορικοί του μοναχισμού συχνά χωρίζονται σε δύο κατηγορίες: εκείνους που δίνουν έμφαση στις θετικές εξελίξεις, επιμένοντας στην αλληλεπίδραση μεταξύ των μοναχών και της κοινωνικής, πολιτικής, οικονομικής και πολιτιστικής ζωής της εποχής τους, και σ' εκείνους που αναλύουν μάλλον την πνευματική ζωή των μοναχών, τις ασκητικές προσπάθειές τους, τις θρησκευτικές πρακτικές τους. Πρόκειται, αφενός, για μία θετικιστική προσέγγιση, η οποία προσδίδει στο θρησκευτικό συναίσθημα μόνο μία δευτερεύουσα σημασία, και αφετέρου, για μία επιστημονική μελέτη που πραγματοποιήθηκε από ανθρώπους οι οποίοι βρίσκονται πιο κοντά στην χριστιανική ζωή και τις εξωτερικές εκδηλώσεις της. Ωστόσο, ο Constable θεωρεί ότι "ο μοναχισμός θα πρέπει να μελετηθεί τόσο από «μέσα» όσο και από «έξω», και το γεγονός αυτό αποτελεί μία πραγματική ανάγκη για την κοινωνιολογική και συγκριτική προσέγγιση της ιστορίας του". Αυτή η άποψη, η οποία εκφράζεται προγραμματικά στη δεκαετία του '70, είναι μία από τις θεμελιώδεις αρχές που καθοδήγησαν το έργο μας στον τομέα της ιστορίας του μοναχισμού. Για το λόγο αυτό, επιλέξαμε να ακολουθήσουμε τα μαθήματα δύο σχολών που χρησιμοποιούν αρκετά διαφορετικές επιστημονικές μεθόδους, και να παρουσιάσουμε τα αποτελέσματα της έρευνάς μας ως μια πνευματική προσφορά και με ορθολογιστικό βλέμμα, στο βαθμό που αυτή η προσέγγιση κατέστη δυνατή.

Στο πλαίσιο αυτό, ο υπότιτλος μας, *Κοινωνικά έθιμα, μοναχικοί κανόνες και τελετουργικές πράξεις*, προτίθεται να τονίσει ότι η έρευνα μας είναι προσανατολισμένη τόσο στην ιστορία των κοινωνικών πρακτικών, όσο και στην ιστορία του μοναχισμού και των λειτουργικών τελετουργιών. Μπορεί κάποιος να ισχυριστεί ότι το σχέδιο είναι υπερβολικά φιλόδοξο, αλλά η σταθερή πεποίθησή μας είναι ότι μόνο ο διάλογος και η από κοινού εργασία των ιστορικών, ανθρωπολόγων, θεολόγων και λειτουργιολόγων, οι οποίοι σπανίως ενδιαφέρονται για διεπιστημονικές προσεγγίσεις, μπορούν να οδηγήσουν σε ένα ικανοποιητικό αποτέλεσμα.

Σύμφωνα με το μοντέλο που πρότεινε ο G. Duby το 1973 στην εισαγωγή του *Dimanche de Bouvines*, η μελέτη μας προσπαθεί, "να λάβει τα έγγραφα ως ένας δικαστής", "να αντιπαραβάλει τους μάρτυρες", "να μειώσει τις αντιφάσεις τους", "να ελέγξει όλες τις υποθέσεις", "να επιλέξει τις ασφαλέστερες", "να τοποθετήσει το πραγματικό γεγονός στην ακριβή του θέση, στην τελική και αιτιώδη θέση του". Το ζήτημα του μικρού σχήματος, το οποίο αποτελεί ένα από τα κύρια θέματα της μελέτης μας, απομονώνεται από το σύνολο των δεδομένων σχετικά με το μοναστικό βίο και αναλύεται στα έγγραφα που διαθέτουμε, προκειμένου επιτευχθεί η διατύπωση μιας σαφούς απάντησης σχετικά με την ιστορική του εξέλιξη. Η ίδια μέθοδος εφαρμόζεται στις περιπτώσεις της κουράς, της αλλαγής του ονόματος και της μοναχικής ένδυσης. Η έρευνα μας παρουσιάζεται ως μία συλλογή διαφορετικών εκ πρώτης όψεως θεμάτων, καθώς κάθε κεφάλαιο της διατριβής μας αποτελεί ανεξάρτητη ενότητα, χωρίς εντούτοις να λησμονούμε τον κοινό στόχο όλων αυτών των αυτοτελών ερευνών.

Η τρέχουσα κατάσταση της έρευνας

Το θέμα της έρευνας μας πραγματεύεται ένα σημαντικό ζήτημα της ιστορίας του βυζαντινού μοναχισμού που πάντα προσέλκυε την προσοχή των ερευνητών. Η καλύτερη μελέτη έγινε από τον M. Wawryk στο βιβλίο του *Initiatio monastica in liturgia byzantina*. Πριν από αυτόν, ο αρχιμανδρίτης Innokenti και ο N. Palmov στο σλαβικό κόσμο και ο P. de Meester στη Δύση προσέφεραν τα βασικά στοιχεία για την ανάλυσή του. Μετά από αυτούς, ο M. Arranz έδωσε μια σαφέστερη εικόνα των τελετουργιών των διαφόρων τοπικών λειτουργικών παραδόσεων. Ωστόσο, μεταξύ των σύγχρονων ιστορικών και λειτουργών, το βιβλίο του Wawryk θεωρείται συχνά κανονιστικό.

Χωρίς να μειώνεται η αναμφισβήτητη αξία της μελέτης του Wawryk, θα πρέπει να σημειωθεί ότι δεν κατορθώνει να επιλύσει όλα τα προβλήματα της ιστορίας του τελετουργικού. Το πρώτο πρόβλημα είναι το πρόβλημα του μικρού μοναχικού σχήματος, του οποίου η εμφάνιση απλώς διαπιστώνεται χωρίς περαιτέρω εξηγήσεις. Ένα άμεσο αποτέλεσμα αυτής της ασάφειας, η έννοια του σχήματος των ρασοφόρων, του πρώτου σταδίου της μοναστικής ζωής, έχει, κατά τη γνώμη μας, εκφυλιστεί. Τα καθοριστικά στοιχεία της μοναχικής κούρας περιγράφονται διεξοδικώς στα λειτουργικά κείμενα, αλλά δεν ερμηνεύονται υπό το φως των άλλων πηγών. Ερωτήματα σχετικά με τη γεωγραφική προέλευση των δεδομένων, τις αμοιβαίες επιδράσεις μεταξύ των διαφόρων τύπων των πηγών ή την σύνδεση μεταξύ κοινωνικών εθίμων και μοναχικών πρακτικών παραβλέπονται. Η ασάφεια είναι επίσης έκδηλη στην ταξινόμηση των δημοσιευμένων λειτουργικών κειμένων. Επιπλέον, η έλλειψη θάρρους και μία στενή εστίαση στο εξεταζόμενο φαινόμενο φαίνεται να κυριαρχούν στις εξηγήσεις και στα συμπεράσματα που παρέχονται από το συγγραφέα. Στην πραγματικότητα,

οι δυσκολίες στην ερμηνεία των βυζαντινών λειτουργικών κειμένων είναι ακόμη τεράστιες, γεγονός το οποίο τονίζεται συχνά από τους σύγχρονους ερευνητές.

Υπ' αυτό το πρίσμα, η μελέτη μας χρησιμοποιεί μόνο έως ένα βαθμό την ανάλυση του Wawryk. Απεναντίας, τονίζουμε τις αδυναμίες της προσέγγισής του, προσπαθώντας να τις ξεπεράσουμε. Για τον σκοπό αυτό, προτείνουμε σ' αυτήν τη διατριβή νέες ερμηνείες. Κάθε κεφάλαιο έρχεται να προσθέσει μία νέα οπτική στο θέμα, το οποίο συμπληρώνει ή ακόμη και αλλάζει την κλασική άποψη. Στη μελέτη μας προσπαθήσαμε να μην περιγράψουμε, αλλά να δώσουμε λύσεις στα θέματα που πραγματευόμαστε.

Για να φτάσουμε στα συμπεράσματά μας, χρησιμοποιήσαμε τις νέες πηγές και μελέτες, οι οποίες εκδόθηκαν μετά τη δημοσίευση του βιβλίου του M. Wawryk. Αναφερόμαστε αρχικώς σε κάποια βυζαντινά λειτουργικά χειρόγραφα όπως *Σινά ΜΓ 53* (της νέας σειράς), Grottaferrata *Γ.β.Ι,* Grottaferrata *Γ.β.IV* ή *Αθήνα ΕΒΕ 662*, τα οποία προσέλκυσαν την προσοχή των ερευνητών τις τελευταίες δεκαετίες και ιδιαίτερα στα τελετουργικά των Κοπτών, Σύρο-Δυτικών και Σύρο-Ανατολικών, τα οποία δημοσιεύθηκαν, αναδημοσιεύθηκαν ή μεταφράστηκαν πρόσφατα. Με τη βοήθεια των S. Frøyshov και B. Outtier, επωφεληθήκαμε, επίσης, από τη μετάφραση του μοναχικού τελετουργικού του γεωργιανού χειρογράφου *Σινά 12* (της παλαιάς σειράς), το οποίο ήταν εξαιρετικά χρήσιμο στην έρευνα μας.

Αναφορικά με τις νέες μελέτες, περιλαμβάνουμε στη διατριβή μας δύο βασικές ιδέες οι οποίες αναπτύχθηκαν τα τελευταία χρόνια: η πρώτη είναι η συγκριτική προσέγγιση των λειτουργικών τελετουργικών Ιερουσαλήμ και Κωνσταντινούπολης, που έχει ήδη γίνει ο χρυσός κανόνας στις βυζαντινές λειτουργικές μελέτες και εφαρμόζεται μερικώς από τον Αρράνς στο βιβλίο του για τη μοναχική κουρά Η δεύτερη είναι η συγκριτική μελέτη όλων των ανατολικών τελετουργικών, η οποία ξεκίνησε από τον P. Raffin, χωρίς όμως να παρέχει μία συνθετική εικόνα της εξέλιξης του τελετουργικού, και κατά συνέπεια η προσέγγισή του μας άνοιξε ένα πολύ ενδιαφέρον πεδίο έρευνας.

Λιγότερο χρησιμοποιημένη, η μελέτη του Arranz, αναφορικά με τη μοναχική κουρά, ήταν πολύ χρήσιμη για την κατανόηση των τοπικών λειτουργικών παραδόσεων. Ακολουθήσαμε, είναι με κάποια δυσκολία, την κατηγοριοποίηση των ελληνικών λειτουργικών χειρόγραφων του Γ. Ν. Φίλια. Η πρόσφατη μελέτη της Ε. Ζούκοβα για τη μοναχική κουρά από τον 4ο έως τον 7ο αιώνα μας βοήθησε μόνο μέσα από το παράδοξο συμπέρασμα που προκύπτει μετά από την ανάγνωσή της: η επιστημονική ανάλυση του θέματος δεν μπορεί να περιορίζεται σε μία ιστορική περίοδο τόσο σύντομη και σε έναν περιορισμένο γεωγραφικό χώρο.

Αντιθέτως, αντλούμε πολύτιμες πληροφορίες από τις μελέτες του R. Taft, A. Jacob, M. Arranz και S. Parenti για την ιστορία της Ανατολικής λειτουργίας, από τις αναλύσεις της E. Wipszycka για τον αιγυπτιακό μοναχισμό, από τις μελέτες της M.-F. Auzépy για τη ζωή και την εποχή του Στεφάνου του Νέου, από μια μικρή αλλά ρεαλιστική εισαγωγή της διατριβής του T.-T. Martynyuk για τον σύγχρονο ουκρανικό μοναχισμό και φυσικά από έναν μεγάλο αριθμό άλλων πρόσφατων μελετών. Το πνευματικός χρέος προς όλους αυτούς τους συγγραφείς είναι τεράστιο και δεν μπορούμε παρά να εκτιμήσουμε την συμβολή τους στην ανάπτυξη της ιστορίας του βυζαντινού μοναχισμού.

Η δομή της διατριβής

Η εργασία διαρθρώνεται σε τρία μέρη, τα οποία περιέχουν, το καθένα με τη σειρά του, τρία κεφάλαια. Στόχος μας ήταν το κάθε κεφάλαιο να έχει μία σχετική αυτονομία. Αυτή η αρθρωτή δομή επιτρέπει μία ανεξάρτητη ανάγνωση των κεφαλαίων, αλλά οι εσωτερικές διασυνδέσεις μεταξύ αυτών είναι πάρα πολλές. Κατά τη σύνταξη, αποφύγαμε τις μακροσκελείς εισαγωγές, τις έμμεσες πληροφορίες, τις περιττές εξηγήσεις, προκειμένου να ολοκληρώσουμε την έρευνά μας σε έναν περιορισμένο αριθμό σελίδων. Οικειοθελώς επιλέξαμε όσο το δυνατόν απλούστερο ύφος, επιθυμώντας να βρούμε "το βαθμό μηδέν της γραφής", όπως προτείνεται από τον R. Barthes σε ένα από τα γραπτά του. Η πολυπλοκότητα των φαινομένων που αναλύθηκαν καθώς και η τεράστια ιστορική περίοδος μας ανάγκασαν να χρησιμοποιήσουμε μία τέτοια μέθοδο.

Το πρώτο μέρος επικεντρώνεται στο βυζαντινό τελετουργικό του μοναχικού σχήματος, στην ορολογία που χρησιμοποιείται και ιδιαιτέρως στο πρόβλημα του μικρού σχήματος, του μεγάλου αγνώστου στην ιστορία του τελετουργικού. Πρόκειται πραγματικά για μία γρήγορη επισκόπηση η οποία αναλύει, στο πρώτο κεφάλαιο, τα παλαιότερα μοντέλα που χρησιμοποιούνταν για την ένταξη των υποψηφίων στη μοναχική κοινότητα. Το δεύτερο κεφάλαιο αποτελεί ενδεχομένως το σημαντικότερο κεφάλαιο της διατριβής, δεδομένου ότι προσφέρει μία νέα απάντηση αναφορικά με την εμφάνιση του μικρού σχήματος τους 8ο-10ο αιώνες, το οποίο ήταν, την εποχή εκείνη, κρυμμένο κάτω από διάφορα ονόματα και τελετουργικά. Το τρίτο κεφάλαιο εξηγεί την ιστορία του τελετουργικού μέχρι το τέλος της Βυζαντινής περιόδου, παρουσιάζοντας νέες τάσεις που απαντώνται κατά τη δεδομένη χρονική στιγμή.

Το δεύτερο μέρος αναλύει το θέμα της εγκατάλειψης του κόσμου. Η έρευνα περιορίζεται σε τρία θέματα: την είσοδο των παιδιών στο μοναστήρι, την εγκατάλειψη της οικογένειας από ένα μέλος της καθώς και την ακούσια είσοδο στο μοναστήρι. Η εγκατάλειψη της κοινωνικής

ζωής, η οποία γίνεται εκουσίως ή όχι, μας εισάγει σε έναν πολύ ενδιαφέροντα κόσμο, τόσο για τους θεολόγους όσο και για τους κοινωνιολόγους. Η διατριβή θέτει το ζήτημα της ρήξης που εμφανίζεται μεταξύ του υποψήφιου μοναχού και του κοινωνικού περιβάλλοντος στο οποίο ανήκε μέχρι τότε και παρουσιάζει τη σύνθετη σχέση μεταξύ της κοινωνίας και του μοναχικού περιβάλλοντος, τα οποία αλληλοεπηρεάζονται.

Το τρίτο και τελευταίο μέρος της διατριβής ακολουθεί την πορεία που διανύεται από τον υποψήφιο, από την άφιξή του στο μοναστήρι έως την τελική ένταξη στο μοναστικό βίο. Το πρώτο κεφάλαιο αυτού του μέρους εξετάζει τα πρώτα έθιμα που εφαρμόζονται στους υποψήφιους. Το δεύτερο αναλύει το στάδιο της δοκιμασίας. Το τελευταίο, το οποίο είναι το μεγαλύτερο και πιο περίπλοκο της διατριβής, εξηγεί μερικά στοιχεία του τελετουργικού του μοναχικού σχήματος. Επιλέξαμε τα στοιχεία εκείνα, τα οποία εξακολουθούν να χρήζουν μελέτης και τα οποία εξηγούνται ή κατανοούνται εν μέρει και όχι πλήρως, όπως η μοναχική κουρά, η αλλαγή του ονόματος και η μοναχική ένδυση.

Οι πηγές και η ερμηνεία τους

Έχουμε ήδη αναφερθεί στην "σπανιότητα" των δεδομένων σχετικά με την είσοδο στο μοναστήρι και το μοναχικό σχήμα. Σύμφωνα με τη μέθοδο του M. Bloch, εξετάσαμε δύο τύπους πηγών: τους εκούσιους μάρτυρες ή "τις ιστορίες οι οποίες σκοπίμως παρέχουν πληροφορίες στους αναγνώστες" και "τους μάρτυρες παρά τη θέλησή τους ". Οι πηγές της πρώτης κατηγορίας είναι λίγες. Φαίνεται ότι οι θεολόγοι, οι κανονολόγοι ή οι ιστορικοί δεν ενδιαφερθήκαν με ακρίβεια για το θέμα. Οι περιγραφές του τελετουργικού από τον Ψευδό-Διονύσιο στην αρχή του 6ου αιώνα και από τον Συμεών Θεσσαλονίκης τον 15ο αιώνα είναι αξιοσημείωτες εξαιρέσεις. Πιο συγκεκριμένα είναι τα μοναστικά τυπικά και, φυσικά, τα λειτουργικά κείμενα. Αντιθέτως, οι "ακούσιοι" μάρτυρες θα τύχουν ιδιαίτερης προσοχής. Σύμφωνα με την αρχή ότι "τα πάντα είναι πληροφορία", αυτές οι μικρές τυχαίες πληροφορίες μας βοήθησαν πολύ στην αναζήτησή μας. Ας σκεφτούμε το σύνολο των μοναχικών εθίμων και των κοινωνικών πρακτικών οι οποίες αποκαλύπτονται κατά τύχη μέσα σ' ένα κείμενο που περιγράφει ένα διαφορετικό θέμα. Ας σκεφτούμε, επίσης, όχι μόνο ό, τι έχει ειπωθεί, αλλά και ό, τι θέλησε κάποιος να ειπωθεί. Εντούτοις, η εύρεση έμμεσων μαρτυριών για το μοναχικό σχήμα προϋποθέτει ερευνητική προσπάθεια σε διάφορους τύπους δεδομένων. Ήμασταν αναγκασμένοι να μελετήσουμε το θέμα τόσο σε θεολογικούς τομείς όσο και σε άλλους τομείς, όπως η κοινωνική ιστορία, η ιστορία των θρησκειών, η κοινωνιολογία, η ανθρωπολογία. Έτσι συλλάβαμε αυτήν την έρευνα υπό το πνεύμα της "πλήρους ιστορίας", η οποία ανακοινώθηκε από τον H. Berr, πραγματοποιήθηκε από τον L. Febvre και M. Bloch και υιοθετήθηκε από όλους τους ιστορικούς της σχολής "των Χρονικών".

Κατ' αρχάς, διαπιστώσαμε ότι, στο πλαίσιο του θρησκευτικού φαινομένου και της ερμηνευτικής του προσέγγισης, τα θεολογικά, κανονικά ή λειτουργικά πορίσματα χρειάζεται να συμπληρωθούν με ανάλογες ιστορικές, αγιογραφικές, αρχαιολογικές και εικονογραφικές πηγές. Αυτή η συμπλήρωση καθίσταται αναγκαία, δεδομένου ότι η ιστορία μίας πρακτικής όπως η δική μας γράφεται, εξίσου, από τον ιστορικό που σημειώνει ορισμένα σχόλια στο περιθώριο ενός κειμένου με επίκεντρο τα πολιτικά ή κοινωνικά φαινόμενα, από τον αγιογράφο που αναφέρεται, συχνά επί τροχάδην, στα πρώτα χρόνια της μοναστικής ζωής του ήρωα του, από τον αντιγραφέα των λειτουργικών κειμένων ο οποίος μπορεί να δώσει σε ένα χειρόγραφο κάποιες πρόσθετες οδηγίες στον ιερέα που τελεί την ακολουθία ή από τον καλλιτέχνη που ζωγραφίζει σε μια εικόνα την αμφίεση των αγίων μοναχών.

Από την άλλη πλευρά, η ανάλυση που περιορίζεται σε ελληνικές πηγές προσφέρει μόνο αποσπασματικά αποτελέσματα. Το ανατολικό μοναχικό σχήμα από τον 4ο έως τον 6ο αιώνα μπορεί να περιγραφεί μόνο μέσα από την συμπαράθεση των ελληνικών, κοπτικών, συριακών και ενίοτε λατινικών κειμένων. Επίσης, για να κατανοήσουμε το παλαιστινιακό τελετουργικό από τον 8ο έως τον 10ο αιώνα, πρέπει να διαβάσουμε το τελετουργικό του ελληνικού χειρόγραφου *Barberini γρ. 336* του 8ου αιώνα παράλληλα με τα αρμενικά και γεωργιανά κείμενα των 9ου και 10ου αιώνων, τα οποία απεικονίζουν την εξέλιξη του ίδιου τελετουργικού. Μ' αυτή την έννοια, μία πολύγλωσση μελέτη των ανατολικών πρακτικών αποτελεί το μόνο τρόπο για να τις κατανοήσουμε στο αληθινό φως, δεδομένου ότι ο βυζαντινός μοναστικός βίος είναι μόνο ένα μέρος μίας "δομής των μεγάλων λειτουργικών μονάδων", σύμφωνα με τη διατύπωση του A. Baumstark. Προσέχοντας την πτυχή αυτή, χωρίσαμε τις πηγές της βιβλιογραφίας μας ανάλογα με τη γλώσσα στην οποία έχουν συνταχθεί. Όταν χρησιμοποιούσαμε τις εκδόσεις ενός κειμένου σε διάφορες γλώσσες, αναφέραμε τη γλωσσική καταγωγή της καθεμιάς από αυτές τις πηγές.

Ομοίως, κρίναμε αναγκαίο να εξετάσουμε τις πρακτικές έξω από το δόγμα και την πρακτική της Εκκλησίας. Η μελέτη των κινημάτων που έμειναν στο περιθώριο της Εκκλησίας ως αιρετικά ή των "πνευματικών" ομάδων οι οποίες είναι κοντά στον μοναχισμό μας δίνουν ενίοτε μία καλή εικόνα για τις παρόμοιες πρακτικές των Βυζαντινών μοναχών. Σ' αυτό το πλαίσιο πρέπει να αναλυθεί το δόγμα των μαθητών του Ιέρακα, το κίνημα του Ευσταθίου, ο μεσσαλιανισμός, ο βογομιλισμός, κλπ., που μας παρέχουν πολύτιμες πληροφορίες, σχετικά με τις ασκητικές πρακτικές της εποχής τους.

Τέλος, είναι, επίσης, απαραίτητη η ανάλυση των κοινωνικών πρακτικών οι οποίες σχετίζονται άμεσα με την ασκητική ζωή. Τέτοιες είναι η αφιέρωση των παιδιών στο μοναχικό

βίο, το μοντέλο κλειστής οικογένειας στον κόσμο ή η είσοδος στο μοναστήρι πριν το θάνατο. Η μελέτη ενός φαινομένου βαθιά ριζωμένου στα ανθρώπινα έθιμα, όπως η κουρά, μας αναγκάζει να ερευνήσουμε ακόμα και μεταξύ των πρακτικών του εθνικού κόσμου μη χριστιανικών πρακτικών.

Σχετικά με την ερμηνεία όλων αυτών των τύπων των πηγών, προσπαθήσαμε να τις διαβάσουμε κριτικά και μερικές φορές είμασταν επιφυλακτικοί όσον αφορά την ακρίβειά τους. Οι γενικότητες, τα μιμητικά ή ρητορικά αποσπάσματα, οι ιστορικοί ή αγιολογικοί "τόποι" χρησιμοποιήθηκαν με προσοχή, χωρίς να αρνούμαστε την ίδια στιγμή την αξία τους, διότι ακόμη και η παρουσία ενός τόπου σε μία λογοτεχνική πηγή αποτελεί απόδειξη της σημασίας του στη συλλογική φαντασία και της πιθανής κατοπινής διάδοσής του. Ακολουθώντας τον P. Odorico και τα σχόλιά του σχετικά με τον τρόπο γραφής στο Βυζάντιο, διαβάσαμε τα κείμενα έχοντας ως βάση την αρχή ότι ο συγγραφέας προσφέρει συχνά μόνο μία ατελή αναπαράσταση της πραγματικότητας που περιγράφει και η απόσταση μεταξύ της λογοτεχνικής κατασκευής και του συγκεκριμένου γεγονότος πρέπει μερικές φορές να επανεξεταστεί. Σχετικά με τα ιστορικά κείμενα, πέρα από το θετικό γεγονός, πρέπει επίσης να δούμε "την επιθυμία του χρονικογράφου να εκφράσει ένα συναίσθημα", "την ανάγκη να εκφράσει τα συναισθήματα", "τη λογοτεχνία ως μέσο" και "τη ρητορική με τους πρακτικούς σκοπούς" που κρύβονται πίσω από την ιστορία. Όσον αφορά τα λογοτεχνικά κείμενα, δεν πρέπει να αμελούμε τους κοινωνικούς ή θρησκευτικούς λόγους που ώθησαν το συγγραφέα να πάρει την πένα, ούτε να λησμονούμε "την επιθυμία του να εγγράψει τη νέα παραγωγή στους κανόνες ενός λογοτεχνικού είδους" καθώς και το ρόλο του εντολέα και του κοινού στο οποίο απευθύνεται. Όσον αφορά τα κανονικά κείμενα, τους μοναχικούς κανόνες, συνήθως το θρησκευτικό, πολιτικό ή κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο παράγονται παρέχει, μία σαφή έννοια και μία πρακτική εξήγηση για τις ενδεχόμενες αδυναμίες της ανάλυσης ή της ερμηνείας. Αυτός ο τρόπος ανάγνωσης προσφέρει, κατά τη γνώμη μας, έναν ασφαλή και σταθερό δρόμο μεταξύ μίας ψυχρής θετικιστικής κριτικής και μίας ενθουσιώδους θρησκευτικής ρητορικής, οι οποίες μερικές φορές απομακρύνουν τον αναγνώστη από την ερευνώμενη μέσα στην αφήγηση πραγματικότητα.

Από την άλλη πλευρά, προσπαθήσαμε μέσα από όλες αυτές τις πηγές να αποκαλύψουμε τις βασικές εξελικτικές γραμμές του μοναχικού τελετουργικού και τις δομές που διέπουν τη σύνθεσή του. Πιστός στη συγκριτική λειτουργική μέθοδο, ο R. Taft πάντα τόνισε την ανάγκη να διερευνήσουμε αυτές τις δομές και, επιπλέον, να εφεύρουμε νέους τρόπους πρόσληψης και ανάλυσης για μία καλύτερη κατανόηση των μελετώμενων τελετουργιών. Ως εκ τούτου, επιθυμία μας ήταν να εξηγήσουμε το φαινόμενο πέρα από χρονολογικούς, γεωγραφικούς ή γλωσσικούς

περιορισμούς. Ωστόσο, αυτές οι δομές της θρησκευτικής σκέψης και πρακτικής αναλύθηκαν μάλλον στην εγγενή δυναμική τους παρά στην υποτιθέμενη ακινησία τους.

Στην ιστορία, υπάρχει πάντα μία ισορροπία ανάμεσα στο εξωτερικό πλαίσιο ενός φαινομένου και την εσωτερική του πραγματικότητα, ανάμεσα στον κοινωνικό ντετερμινισμό και την προσωπική υποκειμενικότητα. Σύμφωνα με τον C. Ginzberg, οι δομές δεν είναι παρά ένα "ευέλικτο και αόρατο κλουβί", στο οποίο το πρόσωπο εκδηλώνει τη δική του ελευθερία. Αναφορικά με το τελετουργικό του μοναχικού σχήματος, διαπιστώσαμε ότι παρουσιάζει περισσότερο ή λιγότερο σημαντικές διακυμάνσεις γύρω από ένα σταθερό μοντέλο, καθώς και ότι τα αρχαία κείμενα χρησιμοποιούνται και τροποποιούνται σύμφωνα με τα τοπικά έθιμα. Το "mainstream" συχνά συμπληρώνεται από αρκετές δευτερεύουσες γραμμές εξέλιξης, οι οποίες μπορούν ακόμα και να επανέλθουν μετά από απουσία μερικών αιώνων, για να επηρεάσουν την κυρίαρχη παράδοση. Οι πηγές πρέπει, λοιπόν, να διαβάζονται, κατά τη γνώμη μας, όχι μόνο στη συγχρονική τους διάσταση, αλλά πάντα σε σχέση με άλλους τύπους πληροφοριών διαφόρων εποχών και γεωγραφικών περιοχών.

Στη δομή που ανακοινώθηκε, η διατριβή μας επικεντρώνεται σε μερικά θέματα τα οποία σχετίζονται άμεσα με την είσοδο στο μοναστήρι και τη μοναχική κουρά Κάθε μέρος και κάθε κεφάλαιο περιλαμβάνει μία ειδική εισαγωγή και ένα συμπέρασμα για το εξεταζόμενο θέμα. Στο τέλος του γαλλικού κειμένου, τα γενικά συμπεράσματα παρουσιάζουν τα αποτελέσματα της έρευνάς μας. Το ελληνικό κείμενο και η γαλλική μετάφραση μας ορισμένων λειτουργικών τελετουργικών, τα οποία είναι σημαντικά για την έρευνα μας, παρουσιάζονται στο Παράρτημα. Ο κατάλογος των συντομογραφιών και η βιβλιογραφία που χρησιμοποιείται βρίσκονται στο τέλος της μελέτης.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: ΤΟ ΜΟΝΑΧΙΚΟ ΣΧΗΜΑ. ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΚΑΙ Η ΟΡΟΛΟΓΙΑ

Σύμφωνα με τη μοναχική παράδοση, ο υποψήφιος πρώτα εξεταζόταν και ερωτούνταν για τα κίνητρα της πρωτοβουλίας του. Στη συνέχεια λάμβανε την ένδυμα των δόκιμων μοναχών, εισερχόταν στην κοινότητα και, για κάποιο χρονικό διάστημα, προτρεπόταν, να μάθει τις ειδικές πτυχές της νέας ζωής του. Η οριστική ένταξη χαρακτηριζόταν συνήθως από μία πανηγυρική στιγμή, η οποία περιείχε την κουρά, την αλλαγή του ονόματος και τη μοναχική ένδυση. Αυτή είναι η στιγμή της λήψης του μοναχικού σχήματος, όρος που σημαίνει σε μια πρώιμη φάση τη μοναχική κατάσταση, και μεταγενέστερα αυτή του μοναχικού ενδύματος.

Διαπιστώνονται διάφορες παραλλαγές του τελετουργικού της εισόδου στο μοναχικό βίο, οι οποίες μαρτυρούνται ιδιαίτερα στις λειτουργικές πηγές μετά από τον 11ο αιώνα. Με την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Τούρκους, στιγμή που κλείνει αυτή τη μελέτη, ο βυζαντινός μοναχικός κόσμος γνώριζε δύο σημαντικές διαδικασίες σχετικά με την ένταξη των υποψηφίων.

Σύμφωνα με την πρώτη, υπήρχαν τρία στάδια της μοναστικής ζωής, στα οποία αντιστοιχούν τρεις κατηγορίες μοναχών: οι ρασοφόροι, οι μικρόσχημοι (μανδυοφόροι, σταυροφόροι) και μεγαλόσχημοι. Της κάθε μετάβασης σε ένα ανώτερο στάδιο προηγούνταν μία περίοδος δοκιμασίας. Τον 15ο αιώνα, σχεδόν όλα τα βυζαντινά ευχολόγια περιείχαν τρία ειδικά τελετουργικά για την μετάβαση σε ένα νέο στάδιο της μοναστικής ζωής. Σύμφωνα με τον M. Wawryk, ο πρώτος διαχωρισμός μεταξύ των μοναχών εμφανίστηκε γύρω στον 8ο αιώνα, όταν και τα δύο σχήματα, "μικρό" και "μέγα", αναφέρονται με σαφή τρόπο. Μία δεύτερη διάκριση θα προστεθεί στους 11ο-13ο αιώνες, με την εμφάνιση των ρασοφόρων, προπαρασκευαστικό βήμα για τη μοναστική ζωή. Αλλά η μελέτη της ιστορικής εξέλιξης αυτών των τελετουργικών περιέχει ακόμα κάποια ασαφή σημεία. Μεταξύ των εκκρεμών ζητημάτων, το πρώτο σχετίζεται με την εμφάνιση της κουράς στις γραπτές πηγές, ως κεντρικού στοιχείου του μοναχικού τελετουργικού, καθώς ως πρακτική του διαδόθηκε ευρέως μόλις τον 6ο αιώνα.

Άλλο ζήτημα αφορά την έννοια που δίδεται στο "μικρό" σχήμα, ερμηνευμένο άλλοτε ως ένδυμα για τους δόκιμους και άλλοτε ως ενδιάμεσο σχήμα μεταξύ του δόκιμου και του μεγαλόσχημου. Αλλά το μεγαλύτερο πρόβλημα είναι ότι η διαίρεση αυτή σε τρία στάδια, η οποία παρουσιάζεται κατά τρόπο συνεπή στα λειτουργικά κείμενα από το τέλος της Βυζαντινής περιόδου, δεν ακολουθείται πάντα στην πράξη. Σημείο διαμάχης αποτελεί το "μικρό" σχήμα, χρήσιμο σημείο, αλλά μη απαραίτητο, σύμφωνα με πολλούς μοναχούς. Αυτό το μοντέλο σπάνια αναφέρεται στα κανονικά και αγιολογικά κείμενα. Τα πολυάριθμα τυπικά της Βυζαντινής περιόδου ποτέ δεν αναφέρουν αυτό το θέμα. Επιπλέον, αυτό το "μικρό" σχήμα αμφισβητήθηκε ή απλώς έγινε αποδεκτό ως μια πρακτική που είναι δύσκολο να αλλάξει, στο σύνολο της Ανατολικής θεολογικής σκέψης. Ο Θεόδωρος Στουδίτης είναι ο πρώτος που το κάνει. Ακολουθείται από τον Θεόδωρο Βαλσαμώνα, τον Νικηφόρο Βλεμμύδη, τον Γρηγόριο Παλαμά και τον Συμεών Θεσσαλονίκης. Μετά από τον 8ο αιώνα, μπορούμε να παρατηρήσουμε μία πραγματική ένταση ανάμεσα στην κανονική παράδοση και τη λειτουργική πράξη. Το θέμα γενικά προσεγγίζεται με διακριτικότητα από τους σχολιαστές του χθες ή του σήμερα.

Υπ' αυτούς τους όρους, θα πρέπει να επανεξεταστεί η θέση ενός δεύτερου μοντέλου μοναχικής ένταξης, αποτελούμενου από μόλις δύο στάδια: πρώτα μια περίοδο δοκιμασίας, ακολουθούμενη από την κουρά και την ένδυση του μοναχικού σχήματος. Αυτή η διαδικασία που είχε νομοθετηθεί από τον Ιουστινιανό, χρησιμοποιείται κατά την εποχή του Θεόδωρου Στουδίτη, συνιστάται από τον Θεόδωρο Βαλσαμώνα και ακολουθείται από όλη τη βυζαντινή κανονική παράδοση. Σε αυτό το μοντέλο, δεν υπάρχει "μικρό" σχήμα. Η χρήση αυτού του δεύτερου μοντέλου είναι ακόμα ορατή στον ελληνικό κόσμο σήμερα.

Οι αλληλεπιδράσεις και οι αμοιβαίες επιρροές μεταξύ των δύο αυτών παραδόσεων ανοίγουν ένα ευρύ πεδίο για την ιστορική και θεολογική έρευνα. Το πρώτο μέρος της διατριβής έχει ως σκοπό να δώσει νέες ερμηνείες σε όλες αυτές τις αβέβαιες πτυχές που σχετίζονται με το βυζαντινό μοναστικό βίο. Περιστρέφεται πάντα γύρω από ορισμένα βασικά ερωτήματα: υπήρχε στο Βυζάντιο ένα μοναδικό μοντέλο για την ένταξη των δοκίμων στη μοναστική κοινότητα; Ήταν το τελετουργικό του "μικρού" σχήματος ένα κανονιστικό μέρος του τελετουργικού της μοναχικής κουράς; Ποια ήταν η σημασία που δίνεται στο μοναχικό σχήμα;

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΤΑ ΠΡΩΤΑ ΜΟΝΤΕΛΑ

1.1. Η παρθενία στον πρώτο-μοναχισμό (1ος-4ος αιώνες)

Οι πρώτοι χριστιανικοί "μοναχοί" είναι οι χήρες, οι παρθένες και οι ασκητές που ζούσαν στις πόλεις. Έχουν αναφερθεί κατά την έναρξη της χριστιανικής εποχής από τον Απόστολο Παύλο, τον Κλήμη Ρώμης και τον Ιγνάτιο Αντιοχείας. Δεν υπήρχαν στην αρχή τα διακριτικά εξωτερικά σημάδια που χαρακτηρίζουν την κατάσταση τους, εκτός της αγαμίας. Ζούσαν κυρίως κοντά στις εκκλησίες, σε αφιερωμένα σπίτια ή στις οικογένειές τους. Έμαθαν και προσάρμοσαν τις ασκητικές εβραϊκές παραδόσεις των χήρων και παρθένων του Ναού της Ιερουσαλήμ, των Ναζηραίων, των Θεραπευτών ή Εσσαίων. Την ίδια στιγμή, δεν μπορούμε να παρακάμψουμε τις αλληλεπιδράσεις στη συμπεριφορά τους και τις επιλογές του με διάφορα ασκητικά ρεύματα του ελληνιστικού κόσμου.

1.1.1. Η εκκλησιαστική πράξη την μεταποστολική περίοδο

Πρώτα πειστήρια της ύπαρξης ενός πρώτου-μοναχικού τελετουργικού αποτελούν *Η Αποστολική Παράδοση* και *Οι Αποστολικές Διαταγές* (2ος-4ος αιώνες), που περιέχουν αποσπάσματα σχετικά με την "αφιέρωση" των χήρων και παρθένων. Η είσοδος των γυναικών σ' αυτές τις εκκλησιαστικές ομάδες προϋπέθετε ορισμένους όρους και μία περίοδο δοκιμασίας. Η οριστική ένταξη περιελάμβανε μια λεκτική αφιέρωση, μία ειδική τελετή που όμως δεν συγχέονταν με τη χειροτονία. Το τελετουργικό μερικές φορές προσθέτει μία ρητή υπόσχεση, την οποία η υποψήφια έκανε μπροστά στην κοινότητα. Οι συγγραφείς του 3ου αιώνα ονομάζουν αυτό το τελετουργικό "όρκο εγκράτειας" ή "ομολογία της αφιέρωσης". Το περιεχόμενο αυτής της υπόσχεσης προτείνεται από τον Ωριγένη, στα σχόλιά του στο *Λευιτικό*: Αλεξανδρινοί ασκητές υπόσχονταν να υπηρετούν τον Θεό με αγνότητα και να ελέγχουν το σώμα τους για να σώσουν τις ψυχές τους. Πρόκειται πιθανώς για έναν σύντομο όρκο, μία πρόταση ή μια συμφωνημένη φόρμουλα. Η ουσία αυτού του όρκου ήταν η αγνότητα.

1.1.2. Ο αστικός ασκητισμός μετά από τους διωγμούς

Μετά από τους διωγμούς, τα πρακτικά της συνόδου της Άγκυρας το 314 μ.Χ. επιβεβαιώνουν ότι πριν την ένταξη, ο υποψήφιος έδινε την επίσημη υπόσχεσή του, την *ἐπαγγελία*, μπροστά την κοινότητα. Σύμφωνα με τους κανόνες που παραδόθηκαν από τον Αθανάσιο Αλεξανδρείας, οι παρθένες που ζούσαν στα σπίτια τους ή σε μικρές αστικές κοινότητες έδιναν τους όρκους τους κατά τη διάρκεια μίας επίσημης τελετής. Μία επιστολή από τον ίδιο τον Αθανάσιο απευθυνόμενη σε παρθένες που είχαν επισκεφθεί την Ιερουσαλήμ, υποδηλώνει ότι αυτή η υπόσχεση δινόταν στην Αλεξάνδρεια σε γραπτή μορφή. Στα μέσα του 4ου αιώνα, ο Ευσέβιος Εμέσσης επιβεβαιώνει επίσης την ύπαρξη του όρκου παρθενίας, ενώ ταυτόχρονα μία ελληνική ομιλία απαιτεί από τον πατέρα ενός δίκαιου παιδιού να γίνει "ο ιερέας του Υψίστου Θεού" αφιερώνοντάς το στην παρθενία. Η πρακτική είναι απολύτως φυσιολογική, γιατί ένας άλλος κανόνας του Αθανασίου Αλεξανδρείας συνιστά την ύπαρξη μίας παρθένας σε κάθε σπίτι. Ο Μ. Βασίλειος ονομάζει την παρθενία *ὁμολογία* ή *συνθήκη*. Αναφέρει ότι στην Καππαδοκία δεν υπήρχε μία υπόσχεση για ασκητές του "τάγματος" *τῶν μοναζόντων* και ότι η συμμετοχή τους σε αυτό το είδος της ζωής φαίνεται ως μία σιωπηρή αποδοχή της αγαμίας. Για το λόγο αυτό, προτείνει τη ρητή ερώτηση του υποψηφίου και, στη συνέχεια, μία σταθερή υπόσχεση, διαδικασία που ήδη χρησιμοποιείται για παρθένες. Αυτοί οι πρώτοι ασκητές αρχίζουν επίσης να διακρίνονται από συγκεκριμένα ρούχα Για να σηματοδοτήσουν τη θρησκευτική τους δέσμευση, οι γυναίκες χρησιμοποιούσαν μερικές φορές την κουρά ή τα ρούχα των ανδρών. Το χρίσμα με το άγιο λάδι αποτελούσε μέρος του τελετουργικού. Ήταν μια επιρροή του τελετουργικού του βαπτίσματος, το οποίο περιείχε μια παρόμοια διαδικασία. Ο χριστιανικός πρώτο-ασκητισμός μας παρέχει λοιπόν σχεδόν όλα τα χαρακτηριστικά του τελετουργικού που έπεται της μοναστικής δέσμευσης: τις (συχνά γραπτές) υποσχέσεις του υποψηφίου, την ασκητική ένδυση, την κουρά.

1.2. Μοναχική κουρά και μοναχικό σχήμα από τον 4ο έως 7ο αιώνα

1.2.1. Αίγυπτος

Οι αιγύπτιοι ερημίτες του τέταρτου αιώνα είχαν ένα απλό τελετουργικό για να σηματοδοτήσουν τη μοναστική δέσμευση ενός δοκίμου: ο αδελφός λάμβανε το μοναχικό ένδυμα από το γέροντά του. Όσον αφορά τους κοινοβίτες, σύμφωνα με τους κανόνες του Παχωμίου, ο υποψήφιος έπρεπε να μείνει μερικές μέρες στην πύλη του μοναστηρίου. Ο θυρωρός στη συνέχεια συνόδευσε το νέο αδελφό στην εκκλησία για προσευχή, όπου

ο δόκιμος παρουσιάζονταν στην κοινότητα. Τα παλιά ρούχα παραδίδονταν στην αποθήκη του μοναστηριού. Στην κοινότητα του Σενούντα της Ατρίπης, απαιτούνταν μία δημόσια υπόσχεση και ένα έγγραφο.. Η κουρά αναφέρεται σπάνια ως μέρος του αιγυπτιακού μοναχικού τελετουργικού.

1.2.2. Συρία

Στη Συρία, παρατηρούμε πρώτα την ύπαρξη μίας μοναχικής παράδοσης παρόμοιας με την αιγυπτιακή. Μία νέα διαδικασία του μοναχικού τελετουργικού αναφέρεται γύρω στο 500 μ.Χ. στην *Εκκλησιαστική Ιεραρχία* του Ψευδό-Διονυσίου του Αρεοπαγίτου. Σύμφωνα με το κείμενο αυτό, το τελετουργικό του μοναχικού σχήματος, που ονομάζεται *μυστήριο τῆς μοναχικῆς τελειώσεως*, πραγματοποιούνταν στο ιερό βήμα. Μετά από την κατηχητική προετοιμασία του ιερέα, ο υποψήφιος διατύπωνε την υπόσχεσή του, λάμβανε την κουρά και το μοναχικό ένδυμα. Ένα τρίτο τελετουργικό περιγράφεται από τον Ιωάννη της Εφέσου: μετά από τριάντα ημέρες στις πύλες της μονής, ο υποψήφιος κουρευόταν αρκετές φορές στο διάστημα ενός έτους και μισού, στη συνέχεια, λάμβανε ένα απλό μοναχικό ένδυμα, αλλά την πλήρη ενδυμασία την λάμβανε μόνο μετά επιπλέον τρία έτη δοκιμασίας. Μία σύγκριση των δύο πρώτων τελετουργικών θέτει το κείμενο του Ιωάννη Εφέσου σε ίση απόσταση μεταξύ της αστικής λειτουργικής παράδοσης του Ψευδό-Διονυσίου και του μοναχικού τελετουργικού των ερημιτών και κοινοβιτών.

1.2.3. Παλαιστίνη

Στις παλαιστινιακές Λαύρες, ο υποψήφιος λάμβανε το μοναχικό ένδυμα, χωρίς κουρά, κατά την είσοδό του στην κοινότητα. Δεν υπήρχε άλλο τελετουργικό κατά τη στιγμή που γινόταν αναχωρητής. Σε ορισμένα κοινοβιακά μοναστήρια, ο υποψήφιος, επίσης, κουρεύονταν. Σύμφωνα με το *Βίο του Συμεών Εδέσσης,*, ο οποίος γράφτηκε τον 7ο αιώνα, οι νέοι Συμεών και Ιωάννης πρώτα κουρεύτηκαν και την επόμενη μέρα έλαβαν το άγιο σχήμα. Ο διαχωρισμός μεταξύ της κουράς και της ένδυσης κάνει το κείμενο αυτό να ομοιάζει πολύ με αυτό του Ιωάννη Εφέσου.

1.2.4. Κωνσταντινούπολη και Μικρά Ασία

Στην περιοχή της Κωνσταντινούπολης, το μοναχικό τελετουργικό φαίνεται να επηρεάζεται σε μέγα βαθμό από τα γραπτά του Βασιλείου Καισαρείας και αργότερα του Ψευδό-Διονυσίου. Σύμφωνα με τις *Νεαρές* του Ιουστινιανού, η περίοδος δοκιμασίας έπρεπε να διαρκεί τρία έτη.

Μία περιγραφή του τελετουργικού διατηρείται στο *Βίο της αγίας Ματρώνας*, πιθανότατα γραμμένο στο δεύτερο μισό του 6ου αιώνα: ο υποψήφιος οδηγούνταν ενώπιον του ιερού κατά τη διάρκεια της Θείας Λειτουργίας, και μετά από την κατήχηση του ηγουμένου και την επίσημη υπόσχεσή του, κουρεύονταν και ντύνονταν το άγιο σχήμα.

Προφανώς σ' αυτή την περίοδο, η διαδικασία που ακολουθείται από τους μοναχούς και σηματοδοτεί την είσοδό τους στην αφιερωμένη στο Θεό ζωή δεν χαρακτηρίζεται από μία αναμενόμενη συνέπεια. Αν οι λειτουργιολόγοι έχουν εντοπίσει τρία λειτουργικά μοντέλα: το "καθεδρικό" ή "ενοριακό" τελετουργικό, το μοναχικό τελετουργικό, με επίκεντρο την ψαλμωδία, και ένα υβριδικό μοντέλο που συνδυάζει άσματα και ψαλμωδία, κατά την έρευνά μας βρήκαμε επίσης τρεις βασικούς τύπους του μοναχικού τελετουργικού που εφαρμόζονται στους υποψήφιους κατά την είσοδό τους στο μοναστήρι: ένα "εκκλησιαστικό" μοντέλο, με βάση τα γραπτά του Μ. Βασιλείου και του Ψευδό-Διονυσίου, στο οποίο ο υποψήφιος κουρεύεται και ντύνεται με το σχήμα, ένα δεύτερο μοντέλο χωρίς κουρά, το οποίο χαρακτηρίζει τον αναχωρητικό και λαυρεωτικό μοναχισμό, και ένα τελευταίο, που χωρίζει την κουρά από την ένδυση, σύμφωνα με την περιγραφή του Ιωάννη Εφέσου και το *Βίο του αγίου Συμεών Εδέσσης*. Ποιό είναι όμως το μοντέλο που κατόρθωσε να καθιερωθεί στη βυζαντινή μοναχική πρακτική; Τα κεφάλαια που ακολουθούν προσφέρουν κάποιες απαντήσεις σε αυτό το ερώτημα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΔΥΟ ΜΟΝΑΧΙΚΕΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ ΣΕ ΑΝΤΑΓΩΝΙΣΜΟ

2.1. "Μικρό" και "μέγα" σχήμα. Μια μοναχική διαμάχη στην εποχή του Θεόδωρου Στουδίτη (8ο-9ο αιώνες)

Σε μια επιστολή που γράφτηκε στις αρχές του 9ου αιώνα προς τον διάδοχό του Νικόλαο, ο Θεόδωρος Στουδίτης τον συμβουλεύει να μην δίνει στους δόκιμους το "μικρό" μοναχικό σχήμα, και αργότερα το "μέγα". Το επιχείρημα που επικαλείται είναι απλό και λογικό: το σχήμα είναι μοναδικό, όπως το βάπτισμα, και ο μοναχός δεν μπορεί να το λάβει δύο φορές. Το κείμενο αυτό μαρτυρά μία διαμάχη διαδεδομένη την εποχή εκείνη μεταξύ των βυζαντινών μοναχών: του Θεόδωρου και των Στουδιτών μοναχών με μία άλλη κατηγορία μοναχών, οι οποίοι εισήγαγαν, πριν το τελετουργικό του μοναχικού σχήματος, το τελετουργικό του "μικρού" σχήματος.

2.1.1. Το μοντέλο των Στουδιτών

Για να καταλάβουμε το περιεχόμενο της διαμάχης, πρέπει πρώτα να γνωρίζουμε τους κανόνες των Στουδιτών. Κατά την άφιξή του στο μοναστήρι, ο υποψήφιος λάμβανε ένα απλό ένδυμα, που ονομάζεται *πρωτόσχημα*. Στο *Βίο* του Στεφάνουυ του Νέου, αυτό το πρώτο ρούχο ονομάζεται *ἔνδυμα τῆς ὑποταγῆς*. Μετά από τη δοκιμασία, συνήθως το Πάσχα, οι δόκιμοι ντύνονταν με το άγιο και μέγα σχήμα.

2.1.2. Το χειρόγραφο *Barberini γρ. 336* και η παλαιστινιακό τελετουργικό από τον 8ο έως τον 10ο αιώνα

Εάν η χρήση του όρου "μέγα σχήμα" ήταν ήδη φυσιολογική αυτή την εποχή, το "μικρό σχήμα" εγείρει ερωτήματα. Αυτός ο τελευταίος όρος είναι σχεδόν ανύπαρκτος σε άλλες πηγές.

Η μόνη αναφορά βρέθηκε στο χειρόγραφο *Barberini γρ. 336*, το οποίο αντιγράφηκε στα τέλη του 8ου αιώνα στη βυζαντινή Καλαβρία. Σ' αυτό το χειρόγραφο, με τίτλο *Ἀκολουθία τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος*, υπάρχουν δύο διακριτά μέρη, τα οποία θα μπορούσαν να λαμβάνουν χώρα μαζί ή ως δύο ανεξάρτητες τελετουργίες. Το πρώτο μέρος ονομάζεται *τοῦ μικροῦ σχήματος*. Περιέχει μία λιτανεία του διακόνου, η οποία αναφέρεται στην κουρά των μαλλιών του υποψηφίου, ενώ η πρώτη προσευχή του ιερέα ονομάζεται *τοῦ πρώτου σχήματος*. Για το δεύτερο μέρος, το κείμενο δίνει μία προσευχή "μετά από την κουρά", και μετά έπεται η μια άλλη προσευχή, *τοῦ σχήματος*, που αναφέρεται στην ένδυση του υποψηφίου και τέλος διαβάζεται μία ακόμη *μετὰ τὸ σχῆμα*. Καταλαβαίνουμε ότι, αν το τελετουργικό πραγματοποιούνταν σε δύο φάσεις, στην πρώτη ο υποψήφιος κουρεύονταν και ντύνονταν με το *πρῶτον σχῆμα*, που ονομάζεται επίσης *μικρὸν σχῆμα*, και αργότερα ο ίδιος ντύνονταν με το *ἅγιον σχῆμα* χωρίς να κουρευτεί ξανά.

Το μικρό σχήμα είναι, σύμφωνα μ' αυτό το χειρόγραφο, το σχήμα των δοκίμων. Η ισοδυναμία *πρώτου σχήματος* - *μικρού σχήματος* και η κουρά που λαμβάνει χώρα κατά την διάρκεια της παραλαβής του πρώτου μοναχικού ενδύματος καθιστούν αδύνατη την τοποθέτηση του κειμένου στην παράδοση των Στουδιτών. Αυτό το συμπέρασμα επιβεβαιώνεται από άλλα λειτουργικά στοιχεία του κειμένου: α) στην λιτανεία του διακόνου περιλαμβάνονται τύποι της Λειτουργίας του Αποστόλου Ιακώβου, η οποία χρησιμοποιείται στην Ιερουσαλήμ, β) ο παλαιστινιακός όρος *μεσῴδιον* προτιμάται από τον όρο *προκείμενον*, και γ) το τελετουργικό *του αποκουκουλισμού* την όγδοη ημέρα μετά από το σχήμα καθώς και ο κύκλος των αναγνώσεων της οκτάβας φαίνεται να ανήκουν στην παράδοση της Ιερουσαλήμ. Κατά τη γνώμη μας, η παλαιστινιακή καταγωγή του τελετουργικού είναι προφανής.

Το γεγονός αυτό δεν αποτελεί έκπληξη, αφού στον *Barberini 336*, οι ανατολικές επιρροές είναι πολλές και ήδη μελετήθηκαν καλά από ειδικούς. Επιπλέον, ο παραλληλισμός με τα γραπτά του Ιωάννη Εφέσου και με το *Βίο* Συμεών Εδέσσης είναι προφανής.

2.1.3. Κοινοβίτες και αναχωρητές. Η λανθασμένη εμπλοκή τους στο ζήτημα των σχημάτων

Με αυτές τις εξηγήσεις, η ουσία της συζήτησης γίνεται πιο κατανοητή: οι Στουδίτες γνώριζαν μόνο ένα τελετουργικό της μοναστικής ζωής, ενώ οι Παλαιστίνιοι το είχαν διαχωρίσει σε δύο διαφορικές στιγμές. Δεν πρέπει να αναγάγουμε την εξήγηση της διάκρισης "μικρού" σχήματος - "μεγάλου" σχήματος στις διαφορές μεταξύ των κοινοβιτών και αναχωρητών, οι οποίες δεν ήταν τόσο μεγάλες όσο τείνουμε μερικές φορές να τις θεωρήσουμε. Η μετάβαση

από την κοινή ζωή στην αναχώρηση, ακολουθούμενη πολλές φορές από την επιστροφή στην κοινότητα, είναι σύνηθες φαινόμενο και, γενικά, παρατηρείται μία αρμονία μεταξύ των κοινοβιτών και αναχωρητών.

Η ύπαρξη δύο χωριστών σχημάτων, του "μικρού" σχήματος για τους κοινοβίτες και του "μεγάλου" σχήματος για τους αναχωρητές είναι δύσκολο να διαπιστωθεί κατά την εποχή του Θεοδώρου Στουδίτη. Ούτε η Παλαιστίνη ούτε η περιοχή της Κωνσταντινούπολης γνώριζαν μία τέτοια χρήση.

2.1.4. Παλαιστίνιοι μοναχοί στο Βυζάντιο

Το ερώτημα τώρα είναι η πρακτική αλληλεπίδραση μεταξύ των δύο παραδόσεων. Οι πηγές των "σκοτεινών" αιώνων είναι ανεπαρκείς σε σχέση την ανατολίτικη μοναχική παρουσία στην περιοχή της Κωνσταντινούπολης. Αλλά πρέπει να σημειωθεί η μετανάστευση, από τον 7ο αιώνα, του ελληνικού πληθυσμού που βρέθηκε κάτω από την περσική και στη συνέχεια αραβική κυριαρχία, σε ασφαλέστερες περιοχές της Αυτοκρατορίας: την Κωνσταντινούπολη, τη Μικρά Ασία, την Αφρική, τη Ρώμη, τη Νότια Ιταλία. Μεταξύ των μοναχών ήταν και οι Ιωάννης Μόσχος, Σωφρόνιος, πιθανώς ο Μάξιμος Ομολογητής, Θεόδωρος της Ταρσού και Ανδρέας Κρήτης. Ταυτόχρονα, δεν πρέπει να ξεχνάμε την ισχυρή επιρροή της παλαιστινιακής θεολογίας στο δόγμα, την πνευματικότητα και την λειτουργική πρακτική της πρωτεύουσας.

2.1.5. Κωνσταντινούπολη και Ιερουσαλήμ

Χρησιμοποιώντας τον τίτλο ενός βιβλίου του Ch. Dickens, ο R. Taft συνόψισε την ιστορία της Λειτουργίας σε μία φράση που έχει πλέον καθιερωθεί μεταξύ των λειτουργιολόγων: "η ιστορία δύο πόλεων". Κι αυτό επειδή η Ιερουσαλήμ και η Κωνσταντινούπολη σημάδεψαν θεμελιακά την ανάπτυξη της λειτουργικής παράδοσης της Ανατολής. Ωστόσο οι μοναχοί ήταν πάντα οι καλύτεροι μεσάζοντες μεταξύ των δύο παραδόσεων. Για το λόγο αυτό, πιστεύουμε ότι η ιστορία του βυζαντινού μοναχισμού είναι, επίσης, μία "ιστορία δύο πόλεων". Οι μοναχικές παραδόσεις της Κωνσταντινούπολης και της Παλαιστίνης μας παρέχουν δύο διακριτά προφίλ χωρίς να τα αντιπαραβάλλουν. Υπό αυτό το πρίσμα, πιστεύουμε ότι οι μοναχοί οι οποίοι επικρίθηκαν από το Θεόδωρο Στουδίτη για το θέμα του μικρού σχήματος είναι μόνο οι ασκητές της παλαιστινιακής παράδοσης ή επιρροής.

2.2. Το πρόσχημα και το τελετουργικό του (9ος-10ος αιώνες)

Η σημασία που δίνεται στο τελετουργικό του μοναχικού προσχήματος είναι πολύ αντιφατική και μπορεί να εκπλήξει τον αναγνώστη βυζαντινών μοναχικών κειμένων. Ερμηνευμένο με διάφορους τρόπους, το πρόσχημα συχνά παρομοιάζεται με το σχήμα των μοναχών, ενώ άλλες φορές εκλαμβάνεται με τον όρο *πρῶτον σχῆμα*, το ένδυμα των δοκίμων και τοποθετείται σε θέση κατώτερη έναντι του *μεγάλου σχήματος*. Ο Wawryk, συντάκτης της καλύτερης μελέτης για το θέμα αυτό, αφήνει ανοιχτό το ζήτημα της εξέλιξης του τελετουργικού. Το παρόν υποκεφάλαιο προσφέρει μία δεύτερη ανάγνωση των πηγών και δίνει κάποιες νέες απαντήσεις, προσπαθώντας επίσης να αποσαφηνίσει την ορολογία που συναντάται στα λειτουργικά μοναχικά κείμενα.

2.2.1. Το πρόσχημα στις λογοτεχνικές και κανονικές πηγές

Εκτός από τους γενικούς ορισμούς που δίνονται στη λέξη *πρόσχημα* (εμφάνιση, ιδιότητα, άποψη, ομοίωση, ψευδής εμφάνιση), οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς μερικές φορές χρησιμοποιούν αυτόν τον όρο για την πολιτεία, την εμφάνιση ή τα ενδύματα των μοναχών. Για τα λογοτεχνικά και κανονικά κείμενα οι όροι *πρόσχημα* και μοναχικό *σχήμα* είναι συχνά συνώνυμοι.

2.2.2. Το μοναχικό πρόσχημα στο *Βίο* του Ευθύμιου του Νέου

Το πρώτο κείμενο που εγείρει ερωτήματα σχετικά με την έννοια της λέξης *πρόσχημα* είναι ο *Βίος* του Ευθυμίου του Νέου. Σύμφωνα με αυτή την αφήγηση, μετά από μία περίοδο ενός ή δύο ετών δοκιμασίας στον Όλυμπο, ο Ευθύμιος λαμβάνει *τὸ πρόσχημα τῶν μοναχῶν*, που ονομάζεται επίσης και *ἅγιον πρόσχημα*, αλλάζοντας το βαπτιστικό του όνομα, το οποίο ήταν Νικήτας. Αργότερα, αποφασίζει να φύγει για το Άγιον Όρος. Αλλά, πριν φύγει, ο Ευθύμιος ζητά από έναν ερημίτη του Ολύμπου *τὴν τελείωσιν τοῦ ἁγίου σχήματος*. Μετά από μία κατήχηση, ο Ευθύμιος λαμβάνει *το ἅγιον καὶ σωτήριον πρόσχημα* και ντύνεται με *το περιβολὴ τῶν ἱερῶν ἀμφίων*. Το ένδυμα ονομάζεται επίσης *ἅγιον καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα*.

Σημειώνουμε δύο φορές τη χρήση του όρου *ἁγίον πρόσχημα*. Την πρώτη φορά, το πρόσχημα δεν είναι απλώς ένα ένδυμα για τους δόκιμους, διότι συνοδεύεται από την αλλαγή του ονόματος και είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς ότι η πρακτική αυτή εφαρμόστηκε την εποχή εκείνη για τους δοκίμους. Από την άλλη πλευρά, η σύγκριση μεταξύ των δύο προσχημάτων υποδηλώνει την ύπαρξη μίας ιεραρχίας, διότι το τελευταίο πρόσχημα αντιπροσωπεύει την "τελειότητα" της μοναχικής πολιτείας. Για το λόγο αυτό, η τρέχουσα

ερμηνεία του χωρίου αυτού δίνει στο δεύτερο πρόσχημα την έννοια του "μεγάλου σχήματος" και αναθέτει στο πρώτο, έστω και με έμμεσο τρόπο, το ρόλο του "μικρού σχήματος".

2.2.3. Δύο στάδια της μοναστικής ζωής μετά τη δοκιμασία

Πριν εξηγήσουμε αυτήν την ορολογία, αναλύουμε μερικά αγιογραφικά κείμενα από τον 9ο-10ο αιώνα που επαναλαμβάνουν, σε διαφορετικούς χώρους και διαφορετικά πλαίσια, τη διαδικασία που εφαρμόζεται στον *Βίο* του Ευθυμίου του Νέου. Αυτά τα κείμενα είναι οι *Βίοι* του Μιχαήλ Μαλεΐνου, του Νίκωνα του Μετανοείτε, του Αθανασίου του Αθωνίτη, του Ευθυμίου της Ιβηρικής, του Δουναλε – Στεφάνου του Ομολογητή και του Λαζάρου Γαλησιώτου. Αυτά είναι τα πρώτα κείμενα που υποδηλώνουν σαφώς τη διάκριση μεταξύ του ενός πρώτου μοναχικού σχήματος και του μεγάλου σχήματος.

2.2.4. Μια αναγκαία αλλαγή

Για να ερμηνεύσουμε αυτά τα κείμενα, πρέπει να γνωρίζουμε ότι σε γενικές γραμμές η αλλαγή ενδύματος αυτών των μοναχών συμπίπτει με την αλλαγή τόπου. Είναι λοιπόν πιο πιθανό το "μέγα" σχήμα να εκφράζει την προσαρμογή σε μία νέα παράδοση, διαφορετική από εκείνη στην οποία ο μοναχός ανήκε στο παρελθόν. Επομένως, οι μοναχοί του Ολύμπου και του Αγίου Όρους είχαν τον 9ου και 10ου αιώνα διαφορετικά ενδύματα.

Θα πρέπει να δούμε πίσω από αυτά τα δύο ιερά όρη τις δύο μεγάλες παραδόσεις της εποχής εκείνης: της Κωνσταντινούπολης και της Παλαιστίνης. Οι Παλαιστίνιοι χρησιμοποιούσαν τους όρους "μέγα" σχήμα για τους μοναχούς και *πρῶτον σχῆμα / μικρὸν σχῆμα* για τους δόκιμους. Στην Κωνσταντινούπολη, οι μοναχοί χρησιμοποιούσαν τον όρο *πρόσχημα* ως συνώνυμο του μεγάλου σχήματος. Ωστόσο, το "μικρό" σχήμα δεν χρησιμοποιούνταν στην Πόλη.

2.2.5. Το μοναχικό πρόσχημα στα λειτουργικά κείμενα

Η ανάλυση των λειτουργικών κειμένων που περιέχουν το τελετουργικό του προσχήματος επιβεβαιώνει την αλλαγή που υπέστη ο όρος αυτός στη χρήση και το νόημά του. Στην Κωνσταντινούπολη, τουλάχιστον μέχρι την εποχή του Θεοδώρου Στουδίτη, ο όρος πρόσχημα όριζε το τελετουργικό του μοναχικού σχήματος, όπως αποδεικνύεται από τα χειρόγραφα *Paris γρ. 392*, του 12ου αιώνα, *Σινά γρ. 1036*, του 12ου-13ου αιώνα, *Σινά γρ. 994*, του 14ου αιώνα και *Ottoboni γρ. 160*, του 14ου αιώνα.

Σ’ ένα δεύτερο στάδιο, το τελετουργικό αντιγράφεται χωρίς καμία εξήγηση, δίπλα στο τελετουργικό του "μεγάλου" σχήματος, παλαιστινιακής καταγωγής, αφήνοντας την ελευθερία στους μοναχούς να χρησιμοποιήσουν το ένα ή το άλλο, σύμφωνα με την τοπική τους παράδοση. Αυτή είναι η κατάσταση που απαντάται στα χειρόγραφα *Uppsala γρ. 7*, του 11ου-12ου αιώνα, *Messina γρ. 172*, με ημερομηνία 1148-1149 και *Vatican γρ. 1969*, του 12ου αιώνα. Αργότερα, η παλαιστινιακή λειτουργική παράδοση επιβάλλει το τελετουργικό του μεγάλου σχήματος και το τελετουργικό του προσχήματος σταδιακά μετατρέπεται σ’ ένα τελετουργικό για τους δοκίμους (*Σινά γρ. 967*) ή μάλλον σ’ ένα τελετουργικό ανάμεσα στο τελετουργικό για δοκίμους και το τελετουργικό του μεγάλου σχήματος (*Coislin 213, Grottaferrata 1*). Σε ένα επόμενο στάδιο ατο τελευταίο σενάριο, το τελετουργικό του προσχήματος αντικαθίσταται, τον 12ο-13ο αιώνα, από το τελετουργικό του μικρού σχήματος, όπως μαρτυρείται στο χειρόγραφο *Αθήνα ΕΒΕ 662*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΟΙ ΣΥΝΘΕΣΕΙΣ

3.1. Ενσωματώνοντας τις διαφορές: τρεις κατηγορίες μοναχών και μοναχικών σχημάτων (11ος-12ος αιώνες)

Αυτήν την εποχή, τα λογοτεχνικά και τα λειτουργικά κείμενα είναι πολύ διαφορετικά. Παρ' όλα αυτά, οι παραδόσεις των Παλαιστινίων και των Στουδιτών συνεχίζουν να διαδραματίζουν εξέχοντα ρόλο.

3.1.1. Η παλαιστινιακή σύνθεση

Το παλαιστινιακό μοντέλο αυτής της περιόδου μας είναι γνωστό μέσω του *Βίου* του Λαζάρου Γαλησιώτου. Στην κοινότητά του, οι μοναχοί διαιρούνται μετά από τη δοκιμασία σε δύο διακριτές ομάδες, τους *ἀποστολικούς* και τους *μεγαλόσχημους*.

3.1.2. Η σύνθεση της Κωνσταντινούπολης

Στην Κωνσταντινούπολη, το μοντέλο των Στουδιτών παραμένει το πλέον χρησιμοποιούμενο. Ο Νικήτας Στηθάτος διευκρινίζει ότι τον 11ο αιώνα στο Στούδιον υπήρχαν δύο κατηγορίες αδελφών : οι μοναχοί που "βάζουν τον θώρακα του μεγάλου σχήματος" και εκείνοι που "φέρουν μόνο τον αρραβώνα του σχήματος" και είναι ακόμα δόκιμοι. Το μοντέλο αυτό υπερασπίζεται ο Θεόδωρος Βαλσαμών. Στα σχόλιά του, αναφέρει μόνο μία κατηγορία αδελφών, οι οποίοι δεν κουρεύτηκαν ακόμη: τους ρασοφόρους. Σε μια σύντομη πραγματεία για το θέμα αυτό, ο Βαλσαμών δεν αναφέρει κανένα άλλο είδος σχήματος. Μία και μοναδική αναφορά βρίσκουμε στα σχόλιά του, σχετικά με το δεύτερο κανόνα της συνόδου της Αγίας Σοφίας, ο οποίος υποχρεώνει τον επίσκοπο που παραιτήθηκε να παραιτηθεί και από τα καθήκοντά του. Ο Θεόδωρος Βαλσαμών διαβεβαιώνει ότι γνωρίζει την παράδοση του μικρού και του μεγάλου σχήματος, σύμφωνα με την οποία το πρώτο είναι μόνο ο αρραβώνας του δεύτερου. Αλλά για εκείνον, είναι μία προφορική παράδοση. Ο συγγραφέας φαίνεται αρχικά να εκφράζει την επιφύλαξή του ως προς την κανονική εγκυρότητα της πρακτικής του μικρού

σχήματος. Ωστόσο, θέτει το μικρό και το μεγάλο σχήμα στο ίδιο επίπεδο, καθώς και τα δύο απαγορεύουν στον επίσκοπο που παραιτήθηκε να επιστρέψει στα καθήκοντά του.

Επιπλέον, χωρίς να τηρούνται οι κανόνες των Στουδιτών, στη μονή της Θεοτόκου Ευεργέτιδος, ο αρραβώνας του σχήματος αφορά έναν μοναχό δεύτερης κατηγορίας, που είναι χαμηλότερης κοινωνικής τάξης, αλλά είναι μοναχός. Στο τυπικό της Θεοτόκου Κεχαριτωμένης, οι μοναχές χωρίζονται σε δύο κατηγορίες: αυτές που λάμβαναν μόνο *τὸ τῆς ὑποταγῆς ἱμάτιον καὶ τὸν μανδύαν*, και εκείνες που λάμβαναν το μεγάλο σχήμα. Αρκετά μοναστικά τυπικά της περιόδου αυτής ακολουθούν τις αρχές αυτές. Αυτό το δεύτερο μοντέλο, το υπερασπίστηκε ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης. Στην ανάλυση της μοναστικής ζωής της εποχής του, ο ίδιος αναφέρει τρεις κατηγορίες μοναχών: οι *εἰσαγωγικοί*, *ἀρχάριοι* ή *τριτόσχημοι*· οι *μανδυῶται*, *μέσοι μανδυῶται* ή *δευτερόσχημοι* και οι *μεγαλόσχημοι*, που ονομάζονται επίσης *μεγαλομόναχοι*. Αλλά αυτή η διάκριση συμπληρώνεται από μία δεύτερη, στην οποία οι μοναχοί είναι είτε μεγαλόσχημοι είτε μικρόσχημοι. Μερικές φορές οι μικρόσχημοι ταυτίζονται με τους *εἰσαγωγικούς*, την πρώτη τάξη μοναχών. Το κείμενο του Ευσταθίου προσπαθεί κατά τη γνώμη μας, να εναρμονίσει τις διαφορές μοναστικές τάσεις της εποχής εκείνης.

3.1.3. Τρία στάδια της μοναχικής ζωής και ο συσχετισμός τους με τα τρία στάδια της πνευματικής ζωής. Μια πρόταση

Μετά την εισαγωγή στη μοναχική πρακτική του μικρού σχήματος, ενδιάμεσου μεταξύ εκείνου του δοκίμου και του μεγάλου σχήματος, οι υποστηρικτές αυτού του μοντέλου έπρεπε να βρουν θεωρητικούς λόγους για να υποστηρίξουν το νέο έθιμο. Χρησιμοποίησαν, από την μία πλευρά, την ιδέα της ανωτερότητας της αναχωρητικής ζωής σε σχέση με την κοινοβιακή, μια ιδέα που είχε ήδη μετατραπεί σε πράξη στις αιγυπτιακές και παλαιστινιακές λαύρες των 4ου-7ου αιώνων. Από την άλλη πλευρά, επανέφεραν την εικόνα των τριών βαθμών της μυστικής ζωής: τον καθαρισμό, την περισυλλογή και την τελειότητα, μία κλασική ταξινόμηση της Ανατολικής θεολογίας. Μ' αυτές τις βάσεις, η πρακτική του μικρού σχήματος κατάφερε να υποστηρίξει την αναγκαιότητα της ύπαρξής του.

3.2. Το μικρό σχήμα: ένα ανοιχτό ζήτημα (13ος-15ος αιώνες)

Σ' αυτή την περίοδο, διαπιστώνουμε ακόμα την ύπαρξη και των δύο μοντέλων. Πολλά μοναστήρια της Κωνσταντινούπολης διατηρούν το παλιό μοντέλο των Στουδιτών. Άλλες μονές ακολουθούν το μοντέλο παλαιστινιακής επιρροής.

3.2.1. Μια αμφιλεγόμενη πρακτική

Το μικρό σχήμα συχνά αμφισβητείται. Στο τυπικό του, ο Νικηφόρος Βλεμμύδης απορρίπτει κατηγορηματικά τη διάκριση μεταξύ μικρού και μεγάλου σχήματος. Σύμφωνα με τον ίδιο, υπάρχουν μόνο οι δόκιμοι και οι μοναχοί. Η ίδια γνώμη απαντάται στα έργα του αγίου Γρηγορίου Παλαμά, ο οποίος θυμίζει την παράδοση των Πατέρων, ανατρέπει το μικρό σχήμα και καλεί να εντοπίσουμε τις ίδιες λειτουργικές μορφές των δύο τελετουργικών. Αυτή η γραμμή ακολουθείται και από τον άγιο Συμεών Θεσσαλονίκης. Πρώτον, διατηρεί την κλασική ταξινόμηση των τριών κατηγοριών μοναχών: *οἱ ἡσυχίως ζῶντες*, εκείνοι που ζουν σε μια κοινότητα και οι δόκιμοι. Οι όροι μοιάζουν πολύ με εκείνους που χρησιμοποιούνται από τον Λάζαρο Γαλησιώτη. Παρ' όλα αυτά, όπως και ο Λάζαρος Γαλησιώτης, ο Συμεών αποφαίνεται για την μοναδικότητα του σχήματος, σύμφωνα με την παράδοση των Πατέρων. Το μικρό σχήμα είναι μόνο ο αρραβώνας του μεγάλου σχήματος. Το πρώτο επιβλήθηκε στην πράξη, αλλά το μόνο αληθινό σχήμα είναι το μεγάλο.

3.2.2. Τα λειτουργικά κείμενα

Από τον 13ο αιώνα, τα μοναχικά τελετουργικά αρχίζουν να είναι παρόμοια με αυτά που γνωρίζουμε σήμερα. Τα λειτουργικά κείμενα περιέχουν συνήθως τρεις μοναχικές τελετουργίες. το τελετουργικό για τους δόκιμους ονομάζεται *Ἀκολουθία εἰς ῥασοφόρον*. Ακολουθείται από την *Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος* και την *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*. Ωστόσο, αυτή η ιεραρχία δεν ακολουθείται πάντα στη μοναχική πρακτική.

Συμπεράσματα του πρώτου μέρους

Στο τέλος αυτής της έρευνας για το μοναχικό σχήμα, πρέπει να δεχθούμε ένα παράδοξο συμπέρασμα: η κύρια αιτία της εμφάνισης, στο μοναχικό περιβάλλον, ενός ενδιάμεσου σχήματος, το οποίο αργότερα ονομάστηκε "μικρό" σχήμα, δεν συνδέεται ούτε με μία ασκητική αντίληψη που υποτιθέμενα τοποθετεί τους κοινοβίτες σε κατώτερη θέση σε σχέση με τους ερημίτες, ούτε με μία κοινωνική διαίρεση εντός της κοινότητας. Το μελλοντικό "μικρό" σχήμα είναι απλώς το αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης ανάμεσα σε δύο διαφορετικές περιφερειακές παραδόσεις: της παράδοσης της Παλαιστίνης και αυτής της Κωνσταντινουπόλεως. Αποδεκτό ή αμφισβητούμενο στην μοναχική πρακτική, το τελετουργικό του μικρού σχήματος καθίσταται σταδιακά μία σταθερή αξία στα λειτουργικά κείμενα, τα οποία μέχρι τώρα έχουν καταφέρει να επιβάλουν στα ευχολόγια ένα τελετουργικό μερικές φορές χωρίς αντιστοιχία με την παλιά βυζαντινή μοναχική παράδοση.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: Η ΕΙΣΟΔΟΣ ΣΤΟ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙ. ΤΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΜΟΝΑΧΙΚΗΣ ΔΕΣΜΕΥΣΗΣ

Γιατί και πώς γίνεται κάποιος μοναχός; Ποια είναι τα κίνητρα που εμπνέουν μια τέτοια απόφαση; Ποιες είναι οι συνθήκες που ευνοούν την εφαρμογή της; Οι απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά δεν είναι απλές, γιατί η είσοδος στο μοναστήρι είναι ένα αρκετά πολύπλοκο και ετερογενές φαινόμενο μέσα στο χρόνο και τις γεωγραφικές περιοχές. Στη Βυζαντινή εποχή, δεν υπάρχει καμία εξαίρεση σ' αυτόν τον κανόνα. Η ποικιλομορφία των θρησκευτικών πρακτικών και των κοινωνικών συγκυρίων αφήνει ελάχιστες πιθανότητες να καθιερώσουμε ενιαίες φόρμουλες και να καταλήξουμε σε απόλυτα συμπεράσματα.

Σημειώνουμε, ότι η είσοδος στο μοναστήρι είναι ανοιχτή για όλους. Σε γενικές γραμμές, δεν υπάρχουν πνευματικοί, κοινωνικοί, σωματικοί ή εθνικοί περιορισμοί, ακόμα κι αν τα μοναστήρια επιβάλλουν συχνά ειδικές συνθήκες. Αυτή η ανεπιφύλακτη αποδοχή των υποψηφίων προωθεί μία ποικιλία κινήτρων και συμπεριφορών για την είσοδο στο μοναστήρι. Για να οργανώσουμε αυτήν την πολλαπλότητα των επιλογών και του πλαισίου, παραθέτουμε κάποιες κατηγορίες προϋποθέσεων, που οδηγούν στην μοναστική ζωή: η ειλικρινής και ενθουσιώδης μοναστική κλίση που εκδηλώνεται στην ενήλικη ζωή, η απόφαση των γονέων να αφιερώσουν το παιδί τους στο μοναχικό βίο, το πλαίσιο της μοναστικής δέσμευσης που σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό σχετίζεται με την οικογενειακή ζωή, η επιλογή της μοναστικής ζωής που καθορίζεται από κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες, η ακούσια ενσωμάτωση σε μία μοναχική κοινότητα εξαιτίας των δυσμενών κοινωνικών περιστάσεων.

Σκοπός του δεύτερου μέρους της διατριβής είναι να αναλύσει τις συνθήκες και τα κίνητρα που κατευθύνουν τα βήματα ενός υποψηφίου στο μοναχικό βίο. Έχουμε βάλει στην άκρη το θέμα της μοναστικής κλίσης, το πρώτο στην λίστα μας, το οποίο έχει ήδη μελετηθεί εκτενώς. Κρατάμε για μελλοντική έρευνα το θέμα της εισόδου των υποψηφίων στο μοναστήρι εξαιτίας συγκεκριμένων οικονομικών συνθηκών, είτε λόγω της φτώχειας, είτε για να διατηρηθούν από το μοναστήρι τα οικονομικά του προνόμια, (ένα θέμα που αξίζει να συζητηθεί λεπτομερώς). Αντί αυτού, θα εστιάσουμε τις προσπάθειές μας σε τρία ζητήματα που συχνά είναι δύσκολο να

ερμηνευθούν: το παιδί στο μοναστήρι, η οικογένεια και η μοναστική ζωή και η υποχρεωτική μοναχική κουρά. Όλες αυτές οι προϋποθέσεις οδηγούν τη συζήτηση στα βασικά θέματα της μοναχικής πρακτικής: την ικανότητα του παιδιού να μεγαλώσει σε ένα μοναχικό περιβάλλον, την εγκατάλειψη στην ηλικία της ωριμότητας, την υπεροχή της μοναστικής ζωής έναντι της οικογενειακής, το σεβασμό της ελεύθερης επιλογής του υποψηφίου κατά τη στιγμή της έναρξης της βιοτής του στη μονή.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΠΑΙΔΙ ΚΑΙ ΜΟΝΑΧΟΣ. ΟΙ ΔΥΣΚΟΛΙΕΣ ΤΗΣ ΠΡΩΙΜΗΣ ΔΕΣΜΕΥΣΗΣ

Η έρευνά μας εστιάζεται στην παιδική παρουσία στα μοναστήρια των βυζαντινών χρόνων και συγκεκριμένα στους όρους και στις πρακτικές ρύθμισης κατά την είσοδο. Το θέμα είναι αμφιλεγόμενο, από τη μία εποχή στην άλλη, από τη μία περιοχή στην άλλη, μέσα στο ίδιο ασκητικό κίνημα, τα παιδιά είτε ευγενικά έγιναν αποδεκτά, είτε σταθερά εξορίστηκαν. Δεν ήταν πάντα εύκολο να βρεθεί μια κοινότητα που να ανταποκριθεί θετικά στις προσωπικές φιλοδοξίες του παιδιού και πολύ περισσότερο στις προσδοκίες των γονέων του. Επιπλέον, παραμένουν ανοικτά τα ερωτήματα για το μηχανισμό με τον οποίο τα παιδιά έφτασαν στο μοναστήρι, για τα κίνητρα μίας τέτοιας επένδυσης, την ηλικία εισόδου και κούρας ή το δικαίωμα να επιλέγουν στην ενήλικη τους ζωή την απομάκρυνση τους από τον κόσμο. Στο πλαίσιο αυτό, το κεφάλαιο παρέχει μία συνθετική εικόνα για το επίμαχο θέμα και παρουσιάζει ορισμένες διευκρινίσεις.

4.1. Το παιδί στο μοναστήρι: πνευματική ωφέλεια ή διαβολικός πειρασμός;

Το ερώτημα, αν τα παιδιά και οι νέοι έγιναν αποδεκτοί στις βυζαντινές μοναχικές κοινότητες, αποτέλεσε πρόσφατα αντικείμενο μελέτης του R. Greenfield και ενέπνευσε και τον τίτλο του παρόντος κειμένου. Η προσέγγισή μας στο θέμα ξεκινά από την παρατήρηση, ότι υπήρχαν στο Βυζάντιο τουλάχιστον δύο βασικά μοντέλα: το πρώτο, το πιο συνηθισμένο κατά την γνώμη μας, ανέλαβε την εκπαίδευση των νέων εντός ή πλησίον της κοινότητας, το δεύτερο, λιγότερο ανεκτικό, ακολούθησε μία πιο αυστηρή και ασκητική παράδοση και απαγόρευσε την υποδοχή των αγένειων νέων στους κόλπους των μοναχών. Αυτά τα δύο μοντέλα αποτελούν την έκφραση των δύο μοναχικών ρευμάτων, των δύο τρόπων σκέψης ασκητικής ζωής, που πάντα συνυπήρχαν.

4.1.1. Το παιδί, ο μοναχός του αύριο

Οι πρώτες μοναχικές κοινότητες αποδέχτηκαν την παραλαβή, την παρουσία και την εκπαίδευση των παιδιών και των νέων στο μοναστήρι. Οι κοινότητες του Παχωμίου μας δίνουν ένα άριστο παράδειγμα: ανάμεσά τους, δεν υπήρχε σαφής διαχωρισμός μεταξύ των παιδιών και του υπόλοιπου των αδελφών. Στις συριακές κοινότητες, επικρατούσε η ίδια κατάσταση. Σύμφωνα με τον Εφραίμ το Σύρο, η παρουσία ενός παιδιού σε μία ασκητική κοινότητα, όπου δεν βασιλεύει ομαλή κατάσταση, είναι ένας πραγματικός κίνδυνος. Αντιθέτως όταν κάποιος μεγαλώνει ένα παιδί με ευχάριστο τρόπο είναι ευλογημένος από τον Θεό. Στη Μικρά Ασία, σύμφωνα με τον Μ. Βασίλειο τα παιδιά όλων των ηλικιών, ακόμη και αυτά στα σπάργανα, μπορούσαν να έρθουν στο μοναστήρι, για να λάβουν τη χριστιανική εκπαίδευση. Στο Βυζάντιο, η παράδοση των Στουδιτών μας δίνει, ως συνήθως, το καλύτερο μοντέλο: τα παιδιά ενθαρρύνονται να ενσωματωθούν μεταξύ των αδελφών και οι νέοι γίνονταν εύκολα αποδεκτοί στην κοινότητα, αρχικά σε ότι αφορά την εκπαίδευση τους. Αυτό το μοντέλο κυριαρχεί στις μεγάλες μονές της πρωτεύουσας. Η ίδια κατάσταση απαντάται στις μοναχικές κοινότητες του Ολύμπου, όπου οι νέοι όπως ο άγιος Χριστόδουλος της Πάτμου εισάγονται στους κόλπους του μοναστηριού από τη βρεφική ηλικία.

4.1.2. Αποκλείοντας τα παιδιά. Ένας άλλος κανόνας της μοναστικής οργάνωσης

Σε αντιπαραβολή με αυτή την ανεκτική παράδοση της φροντίδας των παιδιών και των αγένειων νέων, υπήρχε επίσης στο Βυζάντιο μία αρκετά διαδεδομένη παράδοση, που απαγόρευε την παρουσία τους στα μοναστήρια της περιοχής τους. Η προέλευση της μοναστικής αυτής στάσης βρίσκεται πίσω στην περίοδο του πρώτου χριστιανικού αναχωρητισμού. Στους κόλπους των αιγυπτιακών σκητών, τα παιδιά θεωρούνταν πιθανή πηγή πνευματικού κινδύνου και προτείνεται η μόνιμη απομάκρυνση τους απ' αυτές. Αυτή η πνευματική γραμμή θα συνεχιστεί και θα θεσμοθετηθεί στις παλαιστινιακές λαύρες του 5ο αιώνα. Μια από τις μεγαλύτερες βυζαντινές μονές, που εφάρμοσε το συγκεκριμένο κανόνα, ήταν η μονή του Παύλου του Νέου στο όρος Λάτρος. Επίσης στο όρος Άθως, οι πρώτοι κανόνες που θεσπίστηκαν στα τέλη του 10ου αιώνα, απαγορεύουν την παραλαβή των αγένειων νέων. Εδώ η ελάχιστη ηλικία για την είσοδο ορίζεται στα είκοσι χρόνια.

4.1.3. Ένας απαραίτητος συμβιβασμός;

Πώς εναρμονίζονται αυτές οι δύο γραμμές πλεύσης, οι τόσο διαφορετικές στο θέμα της υποδοχής των παιδιών; Από τα παραδείγματα που έχουμε δώσει, θα πρέπει μάλλον να αποδεχτούμε την συνύπαρξη των δύο μοναχικών κινήσεων, παρά να τις αντιπαραβάλλουμε. Επιπλέον, υπήρχαν μοναστήρια που προσπάθησαν να επιτύχουν μία σύνθεση των δύο αυτών θέσεων. Συγκεκριμένα, στα μοναστήρια της τρίτης αυτής παράδοσης, οι άμεσες επαφές μεταξύ των μοναχών και των νέων απαγορεύονταν, αλλά υπήρχε ένα είδος παραρτήματος, σε απομακρυσμένο μέρος της μοναστηριακής περιουσίας, όπου οι νέοι διαβιούσαν.

4.2. Σχέσεις οικογένειας και μοναστηρίου: γονική επιλογή και προσωπική απόφαση

Τα κίνητρα της εισόδου ενός παιδιού στο μοναστήρι σχετίζονται, γενικότερα με τη θέληση της οικογένειάς του. Είτε λόγω των θρησκευτικών πεποιθήσεων των γονέων, είτε για κοινωνικούς λόγους είτε για να μορφωθεί το παιδί μεταφερόταν στο μοναστήρι χωρίς να είναι σε θέση να εκφράσει την άποψη του για τον εαυτό και το μέλλον του. Το φαινόμενο δεν περιορίζεται στο Βυζάντιο, καθώς παιδιά αφιερωμένα στο Θεό, απαντώνται σε όλη τη χριστιανική επικράτεια από τους πρώτους αιώνες. Από την άλλη, τα αγιολογικά κείμενα μας δίνουν παραδείγματα κλίσεων πολλών παιδιών στο μοναχικό βίο, αλλά ο αναγνώστης δυσκολεύεται να τηρήσει τη διάκριση ανάμεσα στο μύθο, τη μιμητική γραφή και την πραγματικότητα.

4.2.1. Η πνευματική κλίση των γονέων

Στην αγιογραφία παρατηρούμε συχνά την πρακτική, το παιδί να προσφέρεται από τους γονείς ως δώρο στο Θεό για μία ιερατική ή μοναστική ζωή. Τα κίνητρα αυτής της πράξης είναι συχνά πνευματικά αλλά οι διαφορετικοί κοινωνικοί παράγοντες που τα ωθούν, διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο. Μια πρώτη περίπτωση είναι αυτή του παιδιού που αφιερώνεται στο μοναχικό βίο πριν από τη γέννηση του. Η απόφαση να αφιερωθεί ένα παιδί στο Θεό μπορεί επίσης να παρθεί λίγο μετά τη γέννηση. Συχνά παίρνει τη μορφή μίας ευχαριστίας των γονέων για τον ερχομό του μικρού στον κόσμο. Η μοναστική μοίρα των παιδιών σχετίζεται μερικές φορές με την επιθυμία των γονέων να γίνουν μοναχοί. Οι γονείς δεν τους παρουσιάζουν μόνο το Θεό, αλλά και τα οδηγούν σ' αυτήν την πορεία. Συχνά γίνονται πνευματικοί δάσκαλοι των δικών τους παιδιών.

4.2.2. Κοινωνικά κίνητρα

Η γονική ευσέβεια και η αγάπη του Θεού δεν είναι οι μόνοι λόγοι για τους οποίους τα παιδιά εισέρχονταν στα μοναστήρια. Συχνά, οι πρακτικές δυσκολίες της κοινωνικής ζωής ή ένας απλός οικονομικός υπολογισμός οδηγούσαν στον ίδιο στόχο. Για τους φτωχούς, το μοναστήρι ήταν ο τόπος που θα μπορούσαν να εξασφαλίσουν το μέλλον των παιδιών τους. Έτσι, η τοποθέτηση των ορφανών σε μοναστήρια ήταν ένα φαινόμενο που δεν πρέπει να εκπλήσσει. Η τοποθέτηση ενός παιδιού σε μοναστήρι γενικότερα, πραγματοποιείται με την αμοιβαία συμφωνία των εμπλεκομένων μερών, ενώ πρέπει να σημειωθεί ότι υπήρξαν και πολλά εγκαταλελειμμένα παιδιά.

4.2.3. Εκπαιδευτικά κίνητρα

Πολλά παιδιά στάλθηκαν στο μοναστήρι για την εκπαίδευση. Η πρόθεση της επιδίωξης μίας μοναχικής καριέρας είναι λίγο-πολύ καθορισμένη, η γονική επιλογή βασίζεται στο κίνητρο μίας ποιοτικής και λιγότερο δαπανηρής εκπαίδευσης. Η ελευθερία επιλογής στην ενήλικη ζωή φαίνεται να εκδηλώνεται σε ορισμένα μοναστήρια, αλλά συχνά η τοποθέτηση του παιδιού ανέρχεται σε μία σταδιακή ενσωμάτωση στη κοινότητα. Θα πρέπει να σημειωθεί, ότι στο Βυζάντιο τα μικρά σχολεία είναι μία σταθερή παρουσία και μία πρακτική ανάγκη για τη ζωή ενός καλά οργανωμένου μοναστηριού, το οποίο με αυτόν τον τρόπο αναδεικνύει τους μελλοντικούς μοναχούς του. Για τις οικογένειες όλων των κοινωνικών τάξεων, το σχολείο εντός της μονής αποτελούσε ιδανική εκπαιδευτική ευκαιρία.

4.2.4. Πρώιμα καλέσματα

Αν η Παλαιά Διαθήκη και η ελληνική-λατινική παράδοση θεωρεί το σεβασμό που οφείλουν τα παιδιά στους γονείς τους, βασικό κανόνα της οικογένειας, το Ευαγγέλιο είναι ανεκτικό στην επιθυμία των νέων για μία βαθύτερη θρησκευτική ζωή. Οι οικογενειακές συγκρούσεις που προκαλούνται από αυτήν την απόφαση γίνονται δεκτές. Σ' αυτή τη βάση, η Εκκλησία και κυρίως τα μοναστήρια ενθάρρυναν τους νέους να καλλιεργήσουν ένα είδος ανεξαρτησίας και αυτοδιάθεσης στην οικογένεια, ώστε να ακολουθήσουν την ασκητική πορεία.

4.3. Στάδια της μοναστικής ζωής του παιδιού

4.3.1. Η ηλικία εισόδου στο μοναστήρι

Στη βυζαντινή εποχή, είναι δύσκολο να μιλήσουμε για καθορισμένη ηλικία της εισόδου των παιδιών στο μοναστήρι. Κανένας κανόνας δεν έχει οριστεί. Σε μοναστήρια που αποδέχθηκαν τα παιδιά, κανένα όριο ηλικίας δεν έχει επιβληθεί. Το φαινόμενο αυτό ισχύει για ολόκληρη την ιστορία του βυζαντινού μοναχισμού.

4.3.2. Η ηλικία της μοναχικής κούρας

Δυσεπίλυτο παραμένει το ζήτημα της δοκιμασίας των παιδιών και της μετάβασης τους στη μοναχική κουρά. Στη μοναχική παράδοση της Κωνσταντινούπολης διακρίνονται τρεις διαφορετικές τάσεις σχετικά με την τελική ένταξη των παιδιών και των νέων, που μεγαλώνουν στο μοναστήρι και φτάνουν στην ενηλικίωση. Η πρώτη παράδοση απαιτούσε μία περίοδο δοκιμασίας και αποδοχής του δικαιώματος των νέων να αποφασίσουν για το μέλλον τους. Ακόμη και μία πιθανή επιστροφή στον κόσμο γινόταν αποδεκτή. Η δεύτερη παράδοση, πιο περιοριστική, έδωσε στα παιδιά ένα χρόνο δοκιμασίας μέχρι την ηλικία της κούρας, αλλά η είσοδος στο μοναστήρι κατέληξε πρακτικά αναστρέψιμη. Οι νέοι μπορούν να παραμείνουν εκεί μόνο με την υποχρέωση να γίνουν μοναχοί. Σύμφωνα με ένα τρίτο έθιμο, δεν υπήρχε δοκιμασία, επειδή η διαδικασία της μοναχικής κουράς λάμβανε χώρα κατά την είσοδο. Σε αυτά τα μοναστήρια, η ελάχιστη ηλικία της κούρας ορίστηκε στα δέκα χρόνια.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ ΄Η ΜΟΝΑΣΤΗΡΙ; Η ΜΟΝΑΣΤΙΚΗ ΚΛΙΣΗ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΗ ΜΕ ΤΗΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΗ ΖΩΗ

Η απόρριψη του γάμου και της οικογενειακής ζωής είναι το πιο ορατό χαρακτηριστικό του μοναχισμού. Εάν για τη φτώχεια, την υπακοή και τη σταθερότητα των μοναχών βρίσκουμε διαφορετικές απόψεις και πρακτικά, για την εγκράτεια δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ή διαμάχη: ο μοναχός είναι κατ' εξοχήν αυτός που ζει μόνος. Τα επιχειρήματα αντλούνται από την Αγία Γραφή, όπου έχουν εντοπίσει τους λόγους για την απόρριψη ή την εγκατάλειψη της οικογένειας. Ενώ αυτή η προσέγγιση για την οικογένεια δεν είναι η μόνη στα ιερά κείμενα, ένα μέρος της χριστιανικής σκέψης που ξεκινάει από τους πρώτους αιώνες, βάζει την παρθενία σε πιο προνομιακή θέση, ανώτερη από το γάμο και συστήνει την εγκράτεια ακόμα και μέσα στην οικογένεια.

Στο Βυζάντιο, διατηρείται αυτή η ιδέα, αν και ο ασκητικός ενθουσιασμός των πρώτων χριστιανικών αιώνων σταδιακά μειώνεται. Η αναγκαία ρήξη μεταξύ του μελλοντικού μοναχού και της οικογένειάς του, το πνεύμα της μοναχικής επιρροής που πολλές φορές κυριαρχεί στην οικογένεια μέχρι το τέλος της ζωής, ή η οικοδόμηση μίας νέας σχέσης μεταξύ των συζύγων, αυτή τη φορά μέσα από τη μοναστική ζωή, αναφέρονται στα εκκλησιαστικά ή ιστορικά κείμενα με όλη την πολυπλοκότητα του φαινομένου. Έτσι συναντούμε ενδιαφέρουσες πληροφορίες που αφορούν τόσο την κοινωνική υποδοχή του μοναχισμού όσο και την επίδραση της κοινωνίας στους μοναχικούς κύκλους.

5.1. Η άρνηση του γάμου

5.1.1. Οι περιπτώσεις αποφυγής γάμου στην κειμενική παράδοση

Η επιθυμία για την ασκητική ζωή τροφοδοτείται σταθερά από τα μοναχικά κείμενα με παραδείγματα παρακινητικά και ψυχωφελή. Το πρώτο γνωστό μοντέλο είναι αυτό της Θέκλας, η οποία αφήνει το σπίτι και την κοινωνική της ζωή για να ακολουθήσει τον απόστολο Παύλο.

Μερικές φορές, τα βυζαντινά κείμενα συνδέουν την αναχώρηση για το μοναστήρι με την άρνηση του θεσμού του γάμου. Για τα κορίτσια, η ιδέα μίας συμφωνίας της οικογένειας για την είσοδο στο μοναστήρι είναι ακόμα πιο δύσκολο να εξεταστεί. Η μόνη λογική λύση ήταν η φυγή. Σύμφωνα με διάφορα αγιολογικά κείμενα, έχουν εντοπιστεί νεαρές γυναίκες, να έχουν υιοθετήσει την ανδρική ενδυμασία και να εισάγονται στα μοναστήρια ως μοναχοί. Η απόρριψη του θεσμού γάμου παίρνει μία κωμικοτραγική τροπή, όταν η απόφαση έχει καθυστερήσει τόσο, μέχρι την μέρα του γάμου.

5.1.2. Η κοινωνική επίδραση

Σύμφωνα με τις πηγές, οι προϋποθέσεις της αναχώρησης για το μοναστήρι συχνά συνδέονται με πολύ πρακτικούς λόγους, όπως ένα αποτυχημένο σχέδιο γάμου. Είναι ενδιαφέρον να μελετήσουμε την περίπτωση δύο αγίων μοναζουσών, που εισήλθαν στο μοναστήρι μετά την αποτυχία της συμμετοχής τους σε 'διαγωνισμούς ομορφιάς', που οργανώθηκαν τον 8ο-9ο αιώνα, για να επιλέξει σύζυγο ο μελλοντικός αυτοκράτορας. Η Κασσιανή, η πιο διάσημη γυναίκα υμνογράφος και βυζαντινή ποιήτρια, ιδρύτρια μονής στην Κωνσταντινούπολη, και η Ειρήνη, μοναχή και ηγουμένη της μονής Χρυσοβαλάντου. Επιπλέον, το μοναστήρι επιλέχθηκε ως τελική λύση για την αποφυγή ενός ανεπιθύμητου γάμου ή μίας δυσμενούς κοινωνικής θέσης. Οι νεόνυμφες που έμειναν χήρες έκαναν συχνά, για διάφορους λόγους, την ίδια επιλογή. Έτσι συνέχιζαν το μοτίβο της Μακρίνας, της αδερφής του Μ. Βασιλείου.

5.2. Η εγκατάλειψη της οικογένειας

5.2.1. Μια συνήθης πρακτική; Τα αίτια και οι περιπτώσεις

Οι πρώτες συστάσεις για την εγκατάλειψη της οικογένειας απαντώνται στο κίνημα των εγκρατιτών, που συναντάται στην ακραία μορφή του στον Τατιανό τον 2ο αιώνα, στις αιρετικές ασκητικές ομάδες του Μαρκίωνα στη Μικρά Ασία (3ος αιώνας) και του Ιέρακα στην Αίγυπτο, στον Ευστάθιο Σεβάστειας στην Αρμενία (4ος αιώνα) και στο κίνημα "των υιών και των θυγατέρων της Διαθήκης", που δραστηριοποιήθηκε στη Συρία. Γι' αυτούς η μεταστροφή στο χριστιανισμό συνδέεται με την παραίτηση απ' το γάμο. Η Βυζαντινή αστική νομοθεσία και τα αγιολογικά κείμενα εκφράζουν συχνά την ίδια προσέγγιση στο θέμα: χωρίς σαφώς να υπάρχει η κατηγορία ότι, ο έγγαμος βίος είναι σε μειονεκτική θέση σε σχέση με την μοναστική ζωή. Μπορεί να διαλυθεί μόνον, αν ένας από τους συζύγους εκδηλώσει την επιθυμία του για τη μοναστική ζωή.

5.2.2. Ένα πρότυπο που διατυπώθηκε σιωπηλά

Παρ' όλα αυτά, βλέπουμε ότι σύμφωνα μ' ένα μεγάλο μέρος της εκκλησιαστικής σκέψης, αυτό το μοναχικό ρεύμα επιρροής εγκράτειας παραμένει περιθωριακό σε σύγκριση με τον κανόνα. Ο Ειρηναίος Λυώνος, ο Κλήμης Αλεξανδρείας, ο Αθανάσιος Αλεξανδρείας, ο Βασίλειος Καισαρείας ή ο Επιφάνιος Σαλαμίνος εκφράζονται αρκετές φορές υπέρ μίας δίκαιης ισορροπίας μεταξύ του γάμου και της μοναχικής πολιτείας.

Αυτές οι δύο διαφορετικές στάσεις σχετικά με την εγκατάλειψη της οικογένειας απαιτούν ένα λεπτό χειρισμό του φαινομένου. Αντιλαμβανόμαστε μεν, τη μοναχική ρητορική που προσφέρει η απόδραση από τον κόσμο. Ο σεβασμός του θεσμού του γάμου δε, παραμένει μία σημαντική αρχή έξω από τις μοναχικές κοινότητες. Πιστεύουμε ότι τα δύο ρεύματα πάντα συνυπήρχαν, και ότι η βυζαντινή κοινωνία έχει αποδεχτεί και τα δύο εξίσου. Όπως και στην περίπτωση των παιδιών, που έγιναν αποδεκτά και ακολούθησαν την αποστολή στο μοναστήρι. Ο μοναχισμός και ο γάμος είναι οι δύο όψεις της ίδιας κοινωνικής πραγματικότητας. Πρέπει να γίνουν αντιληπτοί με βάση αυτό το κριτήριο.

5.3. Η περίπτωση της αμοιβαίας συμφωνίας των συζύγων

5.3.1. Η "νέα" οικογένεια

Αν η μονομερής βούληση ενός εκ των συζύγων οδήγησε στην οικογενειακή διάλυσης, που έχουμε αναφέρει παραπάνω, η συμφωνία των συζύγων επιτρέπει την ευκολότερη αναχώρησή τους για το μοναστήρι. Το φαινόμενο πρέπει να σχετίζεται με τη συζήτηση για την εγκράτεια μέσα στην οικογένεια, ένα θέμα που συναντάμε συχνά στη χριστιανική γραμματεία των πρώτων αιώνων.

5.3.2. Τα διπλά μοναστήρια

Για την μετατροπή του οικογενειακού βίου σε ασκητικό, θα πρέπει να αντιμετωπιστεί το επίμαχο πρόβλημα των διπλών μοναστηριών. Στο πρώιμο μοναχισμό, το σπίτι ενός ζευγαριού που τηρείται εγκράτεια ήταν εύκολα να μετατραπεί σε ένα μικρό διπλό μοναστήρι που γύρω από αυτό οργανώνεται η οικογένεια. Στο παρελθόν, οι άνδρες και οι γυναίκες που είχαν εγκαταλείψει τα σπίτια τους προτίμησαν να παραμείνουν περισσότερο ή λιγότερο κοντά ο ένας στον άλλο, για να βοηθήσουν σε ότι έκριναν απαραίτητο. Σε αυτό το πλαίσιο, ένα διπλό

μοναστήρι, που θεωρείται ως ένα μέρος που δεν απαιτείται ο πλήρης διαχωρισμός, ήταν το τέλειο και επιθυμητό σκηνικό. Η κοινωνική επιτυχία ενός τέτοιου είδους ιδρύματος αδυνατούσε να κρύψει τον πνευματικό κίνδυνο της εγγύτητας μεταξύ ανδρών και γυναικών. Για το λόγο αυτό, παρατηρούμε στο Βυζάντιο μία επίσημη στάση όλο και πιο επικριτική για τα διπλά μοναστήρια. Παρ' όλα αυτά, τα διπλά μοναστήρια συνεχίζουν να λειτουργούν καθ' όλη τη διάρκεια της βυζαντινής ιστορίας.

5.4. Περιπτώσεις επιδράσεις της μοναστικής ζωής μέσα στην οικογένεια

Ενώ ο ασκητικός λόγος σχεδόν πάντα και παντού έπειθε τους μοναχούς να απομακρυνθούν οριστικά από τις οικογένειές τους, οι δεσμοί με τους γονείς τους συχνά παρέμεναν ένα καθοριστικό στοιχείο για την δομή της νέας ζωής τους. Ζευγάρια πατέρα – γιού ή μητέρας - κόρης συχνά συναντώνται στο μοναστήρι. Παρατηρείται επίσης οι μεταβολή απλών ανθρώπων σε μοναχούς, να πραγματοποιείται υπό την επήρεια ή με συμφωνία του άλλου μέλους της οικογένειας που είναι ήδη μοναχός. Εξαιτίας της πνευματικής και κοινωνικής αίγλης, που αποκτήθηκε από την μοναχική ζωή ή επειδή είχε σημαίνοντα ρόλο μέσα στη ζωή του μοναστηριού, ο μοναχός πάντα δεχόταν αιτήματα από συγγενείς. Το γεγονός αυτό δεν περιορίζεται μόνο στο μοναχτικό χώρο, τη στιγμή που όλες οι άλλες κοινωνικές ομάδες αντιμετωπίζουν παρόμοια φαινόμενα.

5.5. Μοναχικό σχήμα στο τέλος της ζωής

Το να γίνει κάποιος μοναχός στο τέλος της ζωής ή στο νεκροκρέβατό του είναι μία ευρέως διαδεδομένη τακτική στο Βυζάντιο. Το σενάριο είναι πάντα το ίδιο: τις τελευταίες ημέρες ή μήνες της ζωής, κάτω από την πίεση μίας ασθένειας ή πολεμικού τραυματισμού, ο ασθενής έρχεται στο μοναστήρι για να λάβει το ιερό σχήμα, και στη συνέχεια να πεθαίνει μ' αυτό. Μερικές φορές οδηγείται σ' αυτό από τη σύζυγό του ή τους γονείς του. Άλλες φορές, κείρεται μοναχός σύμφωνα με τις επιθυμίες του, τις οποίες έχει προηγουμένως εκφράσει. Η επιθυμία καθορίζεται από την πεποίθηση ότι η μοναχική κουρά αποκαθαίρει τις αμαρτίες που διαπράχθηκαν κατά τη διάρκεια της ζωής και έτσι εξασφαλίζεται η σωτηρία της ψυχής μετά το θάνατο.

5.5.1. Ένας απαραίτητος εξαγνισμός

Η είσοδος στο μοναστήρι γίνεται αντιληπτή ως ο απαραίτητος πνευματικός καθαρισμός πριν τη συνάντηση με το Θεό στην μεταθανάτια ζωή. Έτσι, η μητέρα του Πέτρου της Ατρώας ζητά και λαμβάνει το άγιο σχήμα στο κρεβάτι του θανάτου, υπό την επιρροή των δύο μοναχών υιών της, Πέτρου και Παύλου, που ήρθαν να την δουν για τελευταία φορά. Το κείμενο αυτό μας δίνει μία σαφή εικόνα για την αρχαιότητα της πρακτικής. Η τάση αυτή σύντομα θα υιοθετηθεί από τη βυζαντινή αριστοκρατία, ακόμα και από τους ίδιους αυτοκράτορες.

5.5.2. Μία "μοναστική" συμφωνία στο τέλος της ζωής

Η κουρά του συζύγου πριν το θάνατο συχνά ακολουθείται από την κουρά της νύφης. Μερικές φορές ο ασθενής το επιζητά ρητά, άλλες φορές η επιλογή του είναι μία πρόσκληση για τη γυναίκα του ώστε να τον ακολουθήσει. Αποτελεί ένα κοινωνικό έθιμο η χήρα να συνταξιοδοτείται σε ένα μοναστήρι. Ο θεσμός παρουσιάζεται ακόμη πιο ισχυρός όταν ο σύζυγος είχε γίνει μοναχός πριν το θάνατο. Σημειώνουμε ότι μερικές φορές ακόμη και τα αυτοκρατορικά ζευγάρια επιλέγουν εκούσια τη μοναστική ζωή.

5.5.3. Χηρεία και μοναστήρι

Η σύνδεση χηρείας και μοναστηρίου γινόταν καθ' όλη τη διάρκεια της βυζαντινή ιστορίας. Ήδη από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, η τάξη των χηρών συγκροτείται ως μία ξεχωριστή εκκλησιαστική κατηγορία, κατώτερη από εκείνη των παρθένων, αλλά ανώτερη των παντρεμένων γυναικών. Οι Πατέρες της Εκκλησίας συχνά μιλούν για δεύτερο και τρίτο γάμο. Υπό αυτές τις συνθήκες, η χηρεία έχει επαινεθεί και η εγκράτεια έχει αποτελέσει τύπο ζωής μέσα στον κόσμο. Στο Βυζάντιο, ο ρόλος των χηρών παραμένει σημαντικός και πάντα υπάρχει η επιλογή της μοναστικής ζωής που συναντάται πολύ συχνά στην πράξη.

Μπορούμε να θωρήσουμε ότι στο Βυζάντιο η οικογένεια και η μοναστική ζωή είναι ασυμβίβαστες; Σύμφωνα με την ανάλυση που κάναμε, η απάντηση είναι σίγουρα αρνητική. Οι νέοι έχουν τη δύναμη να αντιταχθούν στα σχέδια των γονιών τους, τα ζευγάρια που επιλέγουν την ασκητική ζωή αποτελούν συχνό φαινόμενο, η επιλογή του μοναστηριού πριν το θάνατο είναι πάντα κατανοητή από τα μέλη της οικογένειας. Επιπλέον, οι δεσμοί μεταξύ των μοναχών και των γονέων τους, που ζουν στον κόσμο, είναι συχνά στενοί. Στο πλαίσιο αυτό, η είσοδος στο μοναχικό βίο είναι μια απόλυτη αποδεκτή πτυχή της κοινωνικής ζωής.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: Η ΥΠΟΧΡΕΩΤΙΚΗ ΜΟΝΑΧΙΚΗ ΚΟΥΡΑ

Η απόφαση να γίνει κανείς μοναχός είναι συνήθως μία έκφραση της ελεύθερης επιλογής του ατόμου. Ωστόσο, τη μοναστική ένταξη που γίνεται από υποχρέωση τη συναντάμε στο Βυζάντιο και αλλού καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας. Απλή σύσταση ή επιβολή διά της βίας, η εξορία στη μονή καθορίζεται από την αστική ή εκκλησιαστική εξουσία, η οποία χρησιμοποιεί το μοναχικό σχήμα ως ιδανικό τρόπο πολιτικής ή πειθαρχικής διόρθωσης. Η ένταση ανάμεσα στην καταπάτηση της ανθρώπινης ελευθερίας και την αρχοντιά της μοναστικής ζωής είναι το κύριο θέμα αυτού του κεφαλαίου.

6.1. Τα μοναστήρια ως φυλακές

Ανάμεσα στα βυζαντινά μοναστήρια, υπήρχαν και κάποια που λειτούργησαν ως εκκλησιαστικές ή κρατικές φυλακές. Το κράτος χρησιμοποίησε το μοναχικό περιβάλλον για να δημιουργήσει μία κατηγορία πολύπλοκων ιδρυμάτων, που ανήκουν τόσο στο σύστημα των φυλακών όσο και στη θρησκευτική κοινότητα.

6.1.1. Οι κληρικοί

Τα μοναστήρια άρχισαν να λειτουργούν ως σωφρονιστικά ιδρύματα, αρχικά, για τους κληρικούς. Πηγές του 5ου αιώνα αναφέρουν ήδη αυτό το φαινόμενο, που καταλήγει τον 6ο αιώνα ως κοινή ποινή για την εσωτερική πειθαρχία της Εκκλησίας. Ο εγκλεισμός προκαλείτο εξαιτίας της επικινδυνότητας των δογματικών ή ηθικών παραπτωμάτων κληρικών και μοναχών. Μοναχοί που υπέπεσαν σε θανάσιμες αμαρτίες, απομονώθηκαν στο δικό τους μοναστήρι. Σ' όλη την εκκλησιαστική ιστορία, οι δογματικές διαφορές οδήγησαν στη φυλάκιση των εκάστοτε αντιπάλων σε μοναστήρια. Οι κληρικοί δε, που υπήρξαν ύποπτοι για προδοσία ή συνωμοσία εναντίον του αυτοκράτορα, αμέσως τιμωρούνταν, εξορίζονταν και συχνά εγκλείονταν στις μονές.

6.1.2. Οι λαϊκοί

Υπό την επίδραση αυτής της εκκλησιαστικής πρακτικής, και λόγω της στενής σχέσης Κράτους και της Εκκλησίας, τον 6ο αιώνα τα μοναστήρια αρχίζουν να προσφέρονται ως φυλακές και για τους λαϊκούς. Το μοναστήρι χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά ως τόπος εγκλεισμού για γυναίκες που βρέθηκαν ένοχες για διάφορα αδικήματα. Τα μοναστήρια μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ως φυλακές για άνδρες και γυναίκες σε πολλές περιπτώσεις, και προβλέπονταν από τη Βυζαντινή νομοθεσία.

6.1.3. Μοναστήρι, φυλακή και κουρά των κληρικών

Για να γίνει η απομάκρυνση των πολιτικών αντιπάλων πιο βιώσιμη, ο μοναστικός εγκλεισμός συχνά συμπληρώνεται με την κουρά ως κληρικός. Σκοπός της διαδικασίας ήταν να καταστήσει αδύνατη την επιστροφή των καταδικασθέντων, αν και υπήρξαν εξαιρέσεις κατά τη διάρκεια της βυζαντινής ιστορίας. Ωστόσο, η υποχρεωτική κουρά ως κληρικός, χωρίς το μοναχικό περίβλημα, χρησιμοποιείται ήδη τον 5ο αιώνα, ως ποινή ρουτίνας. Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση πολλών σημαντικών προσωπικοτήτων της πολιτικής σκηνής.

6.2. Μοναχός παρά τη θέλησή του

Στη ζωή των μετανοούντων ή αυτών που έχουν πέσει σε δυσμένεια, η μοναστική φυλακή συχνά αποτελούσε το πρώτο βήμα στη διαδικασία της απομάκρυνσης τους από την κοινωνική ζωή. Για γίνει αυτό ακόμα πιο σίγουρο, ακολουθείται από την υποχρεωτική μοναχική κουρά, που εφαρμόζονται αυτή τη φορά όχι μόνο στους άνδρες, όπως στην περίπτωση της ιερατικής κουράς, αλλά και στις γυναίκες. Αυτή είναι μία νέα παράβαση της ανθρώπινης ελευθερίας, συνήθως συγκεκαλυμμένη. Εάν αυτή η πρακτική είναι κοινή κατά την μεσαιωνική εποχή, τώρα συναντάται σε ένα εκκλησιαστικό περιβάλλον που προσελκύει κριτική από τους μοναχούς. Παρά τους ισχυρισμούς τους, η υποχρεωτική μοναχική κουρά παραμένει στο Βυζάντιο μία συνηθισμένη κοινωνική πρακτική.

6.2.1. Θρησκευτικά κίνητρα

Υπήρξε μία πρώτη κατηγορία μοναχών που γίνονται μοναχοί λόγο δογματικών αντιπαραθέσεων. Επιπλέον, το 1350, η Αμαράντινα, μία γυναίκα που κατηγορήθηκε για μαγικές πρακτικές, υποχρεώθηκε να λάβει το μοναχικό σχήμα. Μια παρόμοια κατάσταση

αντιμετωπίζεται, όταν ένας γάμος ακυρωθεί για πρακτικούς λόγους και οι σύζυγοι αναγκάζονται να γίνουν μοναχοί.

6.2.2. Ηθικά λάθη

Σύμφωνα με μία από τις Νεαρές του Ιουστινιανού, οι έγγαμες γυναίκες που κατηγορούνται για μοιχεία παρέμειναν σε μοναστήρι για τουλάχιστον δύο έτη. Σ' αυτή την περίοδο ο σύζυγος είχε το δικαίωμα να λάβει πίσω τη σύζυγό του και να αποκαταστήσει το γάμο. Στο τέλος αυτού του χρονικού διαστήματος, αν δεν είχε δεχθεί την χάρη, ή αν δεν είχε πεθάνει ο σύζυγος, η μετανοημένη γινόταν μοναχή, έπαιρνε το σχήμα και έπρεπε να μείνει όλη τη ζωή της στο μοναστήρι. Σχετικά με τις πόρνες, έχουμε μία μοναδική περίπτωση κουράς που διηγείται ο Προκόπιος. Σύμφωνα με τον ίδιο, η αυτοκράτειρα Θεοδώρα μετατρέπει το παλάτι που βρίσκεται στην ασιατική πλευρά του Βοσπόρου σε ένα μοναστήρι που ονομάζεται "Μετάνοια" και συγκεντρώνει τις γυναίκες που έφτασαν εκεί με ή παρά τη θέλησή τους.

6.2.3. Οι σύζυγοι των επίδοξων επισκόπων

Καταδικάζοντας στον πρώτο κανόνα τους επισκόπους που συνεχίζουν να ζουν με τις συζύγους τους μετά την χειροτονία, η εν Τρούλλω σύνοδος, αναφέρει ξεκάθαρα στον κανόνα 48, ότι η σύζυγος του ιερέα που πρόκειται να γίνει επίσκοπος, αφού απομακρυνθεί από τον σύζυγό της μετά από αμοιβαία συμφωνία, θα πρέπει να ζήσει σε μοναστήρι μακριά από την έδρα του νέου επισκόπου, από τη στιγμή της χειροτονίας του συζύγου της. Παρ' όλα αυτά, οι κανονικές δυσκολίες αυτής της υποχρεωτικής κουράς δεν επιλύονται πάντα και συχνά εκφράζονται αντιδράσεις.

6.2.4. Οι σκλάβοι

Πέρα από τις αυθεντικές κλίσεις ή τις περιπτώσεις που η είσοδος στο μοναστήρι φαντάζει ως μοναδική λύση, που θα αλλάξει τα κοινωνικά δεδομένα, μερικές φορές συναντούμε σκλάβους που γίνονται μοναχοί μαζί με τα αφεντικά τους. Αν για τους τελευταίους μπορούμε να σκεφτούμε μια εκούσια κλίση στο μοναστικό βίο, όσον αφορά τους πρώτους, τα αγιογραφικά ή ιστορικά κείμενα δεν μπορούν να μας πείσουν για το ίδιο θέμα, μια και η κουρά τους είναι άλλη μία κοινωνική υποχρέωση και όχι ελεύθερη επιλογή.

6.2.5. Οι αναγκαστικές λόγω πολιτικών αιτίων κουρές

Η μοναχική κουρά συχνά χρησιμοποιείται ως πολιτικό όπλο. Μεταξύ των κυρώσεων που επιβάλλονται στους αντιπάλους, η ζωή σε ένα μοναστήρι θεωρήθηκε μέσο τιμωρίας. Οι καταδικασμένοι χάρηκαν που δραπέτευσαν από μία πιο αυστηρή τιμωρία, όπως ο ακρωτηριασμός ή ο θάνατος. Δέχτηκαν γενικά το νέο καθεστώς, αλλά είναι συχνές και οι περιπτώσεις που εγκατέλειψαν το μοναστήρι και επέστρεψαν στη δημόσια ζωή.

6.3. Η κανονική ισχύς της υποχρεωτικής κουράς

Πώς συνάδουν όλες αυτές οι καταστάσεις με το μοναχικό κανόνα που θεωρεί ότι η απόφαση για τον ασκητικό βίο πρέπει να ληφθεί σε τέλεια ελευθερία;

Οι θεολογικές αντανακλάσεις και οι κανονικές αναλύσεις της εποχής μας δίνουν μία αντιφατική απάντηση. Η υποχρεωτική μοναχική κουρά παραμένει στο Βυζάντιο μία συνηθισμένη τακτική.

Κατ' αρχήν στοχεύει στους αντιπάλους της πολιτικής ή εκκλησιαστικής εξουσίας, ενώ το ίδιο ισχύει και για όσους παραβιάζουν τον αστικό ή ηθικό νόμο.

Ωστόσο, η αποτελεσματικότητά της είναι σχετική, γιατί μια κατάσταση, που επιβάλλεται με τη βία πάντα αμφισβητείται.

Επιπλέον, η μοναχική κοινότητα, η οποία πρέπει να αποτελεί ένα χώρος ελεύθερης επιλογής, αποδέχεται σε ελάχιστο βαθμό τη συγκεκριμένη πρακτική. Οι απολογητές του μοναχικού βίου έχουν σαφώς ταχθεί εναντίον αυτής της διαδικασίας, αλλά η υποταγή του Βυζαντινού μοναχισμού στην αυτοκρατορική εξουσία οδήγησε πολλές φορές στη σιωπηρή έγκρισή τους.

Συμπεράσματα του δευτέρου μέρους

Αρχικά, η έρευνα των τριών τύπων των συνθηκών που οδηγούν στην μοναστική ζωή μας δείχνει την πολυπλοκότητα των φαινομένων που αναφέρθηκαν και τη δύσκολη σχέση θεωρίας και πράξης. Οι αντίθετες απόψεις συναντώνται συχνά, χωρίς να γίνονται ευρέως αποδεκτές από έναν ενιαίο κανόνα. Η μόνη τάξη που διέπει τις διαδικασίες που εφαρμόζονται για την είσοδο

στο μοναστήρι, φαίνεται να είναι η αυτονομία κάθε κεντρικής μοναχικής ή γεωγραφικής περιοχής.

Επιπλέον, η έρευνα μας έδειξε τουλάχιστον δύο βασικές αιτίες εισόδου στο μοναστήρι. Ο πρώτος μέσα από την μοναχική κοινότητα, ενδιαφέρεται για την προώθηση του ασκητικού ιδεώδους και είναι έτοιμος να παρακάμψει όλες τις άλλες πτυχές του εκκλησιαστικού και κοινωνικού βίου προς όφελος αυτού του μοντέλου ζωής. Ο άλλος, που εκφράζεται μέσα στον κόσμο, προσπαθεί να μειώσει ή να υποτάξει την κοινωνική εξουσία με το κίνημα μοναχισμού και τη συνεχή έλξη που αυτός προκαλεί.

Τέλος, πρέπει να παρατηρήσουμε την εμμονή των πρακτικών και των γραμματειακών μαρτυριών στα προηγούμενα μοντέλα. Στο αστικό και εκκλησιαστικό δίκαιο, στα ιστορικά και αγιογραφικά κείμενα συνηθίζεται να χρησιμοποιούν τα αρχέτυπα κείμενα ως μοντέλα, χωρίς να τα προσαρμόζουν με συνέπεια.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ: ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ, ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ, ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ, ΄Η ΠΩΣ Ο ΥΠΟΨΗΦΙΟΣ ΓΙΝΕΤΑΙ ΜΟΝΑΧΟΣ

Η επιθυμία να γίνει κανείς μοναχός ή το κοινωνικό πλαίσιο που οδήγησε στο μοναχικό βίο είναι μόνο η αρχή μιας διαδικασίας ενσωμάτωσης στη μοναχική κοινότητα. Η κανονική διάρκεια του υποψήφιου περνά από πολλά στάδια, που τον εισάγουν διαδοχικά στη νέα του ζωή. Αυτή είναι μια πραγματική αποδόμηση της κοινωνικής και οικογενειακής πραγματικότητας μέσα από την οποία ζει την οικοδόμηση της νέας ζωής.

Η μοναχική κουρά είναι η στιγμή-κλειδί σ' αυτή τη διαδικασία ολοκλήρωσης του υποψηφίου εντός της κοινότητας. Μερικές φορές, ν περίοδο της δοκιμασίας ξεκινά με ένα άλλο επίσημο τελετουργικό, όπως συμβαίνει με τους ρασοφόρους.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: Η ΥΠΟΔΟΧΗ ΥΠΟΨΗΦΙΩΝ

Στα βυζαντινά μοναστήρια, η διαδικασία έγκρισης των αρχάριων εντοπίζεται σε μια ευρεία ποικιλία τοπικών εθίμων, κανονικών κείμενων ή άμεσων μαρτυριών. Δεν υπάρχει ενιαία τάξη, που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως κανόνας. Η στάση έναντι του υποψήφιου ταλαντώνεται ανάμεσα στην ανθρώπινη φιλοξενία και στη μοναστική σκληρότητα, ανάλογα με την παράδοση κάθε τόπου, τις απαιτήσεις που επιβάλλονται από τον ηγούμενο, τις πνευματικές δυνάμεις του υποψηφίου ή τη κοινωνική του κατάσταση.

7.1. Οι απαιτήσεις

Σύμφωνα με τα περισσότερα μοναχικά κείμενα, όλοι οι υποψήφιοι θα πρέπει να γίνονται αποδεκτοί, οποιασδήποτε ηλικίας, κοινωνικής ή πνευματικής κατάστασης. Βέβαια αυτή η στάση θα πρέπει να χαρακτηριστεί γενικευμένη, διότι στην πραγματικότητα τα μοναστήρια είχαν αναπτύξει τη δική τους σειρά προτύπων που αποτελούσαν κριτήριο για την ενσωμάτωση των αρχάριων .

7.1.1. "Μια αυστηρή έρευνα" της κλίσης του υποψηφίου

Σε πνευματικό επίπεδο, ο έλεγχος και τα κίνητρα της κλίσης στο μοναχισμό του υποψήφιου, αποτελούν στοιχεία, που παρουσιάζονται συχνά στα ασκητικά κείμενα.

7.1.2. Τα εμπόδια της κοινωνικής θέσης

Μετά την αναθεώρηση της κρίσης, ο υποψήφιος απαντούσε στην ερώτηση σχετικά με την κοινωνική του θέση. Άτομα, που δεν είχαν την ιδιότητα του ελεύθερου ανθρώπου, δηλαδή τα παιδιά, οι παντρεμένοι και οι σκλάβοι, περνούσαν με μεγαλύτερη δυσκολία αυτή την εξέταση. Επίσης οι ευνούχοι απορρίπτονταν σε ορισμένα μοναστήρια. Κριτήρια κοινωνικής κατάστασης και εθνικότητας οδήγησαν σε περισσότερους περιορισμούς.

7.1.3. Η άρνηση των αγαθών και οι δωρεές κατά την είσοδο στο μοναστήρι

Η άρνηση των αγαθών είναι μία υποχρεωτική απαίτηση για την είσοδο στο μοναστήρι. Βέβαια οι πλούσιοι μοναχοί κρατούσαν ένα μέρος της περιουσίας τους, κυρίως για να εξυπηρετήσουν τα μελλοντικά μοναστικά ιδρύματα. Κατά κανόνα, δωρεές (ἀποταγαί) δεν απαιτούνται, αλλά γίνονται αποδεκτές. Ο υποψήφιος προσφέρει το δώρο και το μοναστήρι έχει την ευχέρεια να το χρησιμοποιήσει σύμφωνα με τις ανάγκες του. Η στάση αυτή είναι η πιο διαδεδομένη, αλλά συμπληρώνεται με δύο άλλες προοπτικές. Σύμφωνα με την πρώτη, το μοναστήρι αρνείται κατηγορηματικά το δώρο ή τα προσφερόμενα δώρα πωλούνται και τα χρήματα διανέμονται στους φτωχούς. Η αντίθετη στάση είναι επίσης δυνατή: το δώρο ζητείται στην είσοδο ή κατά τη διάρκεια της μοναχικής κουράς. Η πρώτη πρακτική χρησιμοποιείται από τις μονές με αυστηρή ασκητική παράδοση, η δεύτερη από μονές πιο προσιτές στο κοσμικό πνεύμα.

7.2. Η είσοδος στην κοινότητα

Μετά τον έλεγχο και την αποδοχή στο μοναστήρι, ο υποψήφιος έπρεπε να ανταποκριθεί στα διάφορα στάδια της μύησης, ώστε να αποτελέσει τελικά μέλος της νέας του οικογένειας. Σε γενικές γραμμές, ήταν σκόπιμο ο ίδιος να ενημερωθεί για τις απαιτήσεις της ζωής στο μοναστήρι, να ομολογήσει τις αμαρτίες του στον κόσμο, και μετά από ένα ορισμένο χρονικό διάστημα να παρουσιαστεί στην κοινότητα. Τότε, λάμβανε τα μοναχικά ενδύματα και κειρόταν.

7.2.1. Η κατήχηση

Η επαλήθευση της μοναχτικής αποστολής του υποψήφιου συχνά συνοδεύεται από πνευματική εκπαίδευση, σύμφωνα με τις περιστάσεις. Ο ηγούμενος, έμπειρος μοναχός υπεύθυνος αυτού του έργου, ο θυρωρός ή ο αββάς που δέχεται τον αρχάριο στο κελί του ή στην κοινότητα, είναι οι υπεύθυνοι που καθιστούν την κατήχηση περισσότερο ή λιγότερο σαφή. Κυρίως οι μη καταρτισμένοι υποψήφιοι, οι λιγότερο εξοικειωμένοι με τις απαιτήσεις της μοναστικής ζωής ή λιγότερο σίγουροι για την κλίση τους ξεναγούνται στη νέα τους ζωή.

7.2.2. Η εξομολόγηση και η συγχώρεση των αμαρτιών

Η μοναστικός διάλογος για την είσοδο στην ασκητική ζωή αποτελεί την διαγραφή όλων των αμαρτιών, που ο υποψήφιος είχε διαπράξει μέχρι τότε. Αυτή η οπτική είναι αποτέλεσμα της

αντιπαραβολής του βαπτίσματος και της μοναχικής κούρας. Σε μεγάλο βαθμό, καθορίζεται από την εξομολόγηση, που απαιτείται στην είσοδο.

7.2.3. Η πρώτη περίοδος της δοκιμασίας

Πριν την είσοδο στο καθεστώς των αρχαρίων, ο υποψήφιος έμενε μερικές ημέρες στον ξενώνα για καλύτερη παρατήρηση και ενημέρωση. Στη μονή Στουδίου και στη Μεγάλη Λαύρα, η περίοδος αναμονής διαρκούσε δύο ή τρεις εβδομάδες. Κατά τη διάρκεια αυτής της "πρώτης δοκιμασίας", ο ηγούμενος και οι μοναχοί υπεύθυνοι αυτού του έργου παρουσίαζαν την ιδιαιτερότητα της μοναστικής ζωής και έλεγχαν τη κλίση του.

7.2.4. Η εορταστική υποδοχή

Σε γενικές γραμμές, η υποδοχή του υποψηφίου σημαδευόταν είτε με τη κουρά και την ένδυση ενός απλού και φτωχού πανωφοριού, που έμοιαζε με το σχήμα των μοναχών, είτε μόνο με την ένδυση. Από εκείνη τη στιγμή, ο νεοφερμένος θεωρείτο αρχάριος ή ρασοφόρος και ενσωματωνόταν όλο και περισσότερο στο κοινόβιο. Αυτό το τελετουργικό του ρασοφόρου είναι το τελικό στάδιο μίας λειτουργικής αλλαγής πολύ ενδιαφέρουσας. Κατά τη γνώμη μας δεν αποτελεί μία τρίτη πτυχή που εμφανίστηκε μεταξύ των βαθμών ή των μοναχικών σχημάτων μόνον τον 11ο-12ο αιώνα, όπως προτείνεται από τα λογοτεχνικά τα λειτουργικά κείμενα του 13ου-14ου αιώνα. Πρέπει να αναζητήσουμε την εμφάνισή του πολύ νωρίτερα. Το τελετουργικό του ρασοφόρου εκφράζει μία θεμελιώδη έννοια της μοναστικής ζωής, αυτή της προοδευτικής εξέλιξης του υποψηφίου στην πνευματική κλίμακα. Αυτή η εξέλιξη προϋποθέτει από τους πρώιμους χριστιανικούς χρόνους ακόμα, την ύπαρξη ενός σταδίου προετοιμασίας πριν από τη μοναχική κουρά.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8: Η ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ

Δοκιμασία είναι η περίοδος πριν την οριστική δέσμευση των αιτούντων το μοναχικό βίο. Καλύπτει τόσο την δοκιμασία, όσο και την εκπαίδευση του υποψηφίου. Πραγματοποιείται σε μία κοινότητα, όπου ο αρχάριος σταδιακά εισάγεται στα πρακτικά και πνευματικά κριτήρια, εθίζεται στις απαιτήσεις του χώρου, ισχυροποιείται με τις διάφορες δοκιμασίες. Παρακολουθείται προσεκτικά από όλους τους μοναχούς, αναφέρεται κυρίως το πνευματικό του πατέρα, που τον καθοδηγεί στο νέο τρόπο ζωής.

Κατά την περίοδο της δοκιμασίας, ο αρχάριος ελέγχει τη μοναστική κλίση του και είναι σε θέση να πάρει μια τελική απόφαση για τη ζωή του στην κοινότητα.

8.1. Τύποι δοκιμασίας

Στο Βυζάντιο υπήρχαν διάφοροι τύποι δοκιμασίας. Από τη μία, όλοι οι νέοι θεωρούνται αρχάριοι. Από την άλλη, για εκείνους που έφτασαν στο μοναστήρι σε ώριμη ηλικία, η δοκιμασία είναι άμεσα συνδεδεμένη με τη διαδικασία που εφαρμόζεται κατά την είσοδο. Έτσι, ο υποψήφιος είτε φυλάσσει τα κοσμικά του ρούχα μέχρι τη μοναχική κουρά, είτε φορά ένα απλό σχήμα που τον διαφοροποιεί από την υπόλοιπη κοινότητα.

Ο γενικός κανόνας είναι τρία χρόνια δοκιμασίας. Το έθιμο έχει οριστεί από το αστικό και το κανονικό δίκαιο, με τη δυνατότητα μείωσης της περιόδου αυτής σε έξι μήνες για τα μέλη της αριστοκρατικής τάξης.

8.2. Η πνευματική και πρακτική εκπαίδευση των δοκίμων

Η πιο απλή και πιο συνηθισμένη μέθοδος εκπαίδευσης των αρχάριων ήταν η σταδιακή ενσωμάτωσή τους στην πνευματική και πρακτική ζωή της κοινότητας. Εξαιρώντας τους ερημίτες, κανένας αρχάριος δεν έμενε ποτέ μόνος του σε ένα κοινοβιακό μοναστήρι. Πάντα

συμμετείχε στη ζωή της κοινότητας, ακόμα και το κελί του το μοιραζόταν με τον πνευματικό του πατέρα ή με έναν ή δύο άλλους μοναχούς.

Από την άλλη, υπήρχε πάντα μία πρακτική πνευματική εκπαίδευση των αρχάριων. Όσον αφορά την πνευματική εκπαίδευση, τα στοιχεία είναι λιγοστά. Συνήθως, οι μορφωμένοι μοναχοί εκτελούν ειδικά καθήκοντα όπως το διάβασμα στο ναό ή τη μεταγραφή των χειρογράφων. Σίγουρα το πιο δύσκολο μέρος της δοκιμασίας ήταν οι φυσικές δραστηριότητες.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9: ΤΟ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΚΟ ΤΗΣ ΜΟΝΑΧΙΚΗΣ ΚΟΥΡΑΣ

Το τελετουργικό της μοναχικής κουράς είναι πιθανότατα μία από τις σημαντικότερες στιγμές στη ζωή του μοναχού. Στα ασκητικά κείμενα ονομάζεται συχνά "το δεύτερο βάπτισμα", αν και η έκφραση αυτή έρχεται προφανώς σε αντίθεση με το δόγμα της Εκκλησίας. Το τελετουργικό επικεντρώνεται στις υποσχέσεις του υποψηφίου, την κουρά και την ένδυση του.

9.1. Η κουρά

Στο Βυζάντιο, η κουρά είναι μία από τις πιο σημαντικές τελετές του τελετουργικού του μοναχικού σχήματος. Από τον 6ο αιώνα, παρατηρείται η σταθερή παρουσία της στα ασκητική γραμματεία και τα λειτουργικά κείμενα. Ωστόσο, οι ρίζες της παραμένουν ελάχιστα γνωστές. Προβληματική παραμένει η τελετουργική χριστιανική κουρά των παιδιών μετά το βάπτισμα και η κουρά των κληρικών.

9.1.1. Η κουρά των πρώτων μοναχών

Τα τεκμήρια σχετικά με την είσοδο των ανδρών στο μοναστήρι κατά τον 4ο-5ο αιώνα είναι πλούσια, αλλά δεν μας οδηγούν στο συμπέρασμα, ότι η τελετουργική κουρά υπήρξε έθιμο αυτής της περιόδου. Βρίσκουμε, ωστόσο, αρκετές συμβουλές για μία τυπική κουρά, όπου οι μοναχοί θα πρέπει να διατηρούν τα μαλλιά τους κοντά. Αντιθέτως, οι ερημίτες αφήνουν συχνά τα μαλλιά να μεγαλώσουν, χωρίς αυτό το γεγονός να είναι πάντα κανόνας.

9.1.2. Η κουρά των πρώτων θηλυκών ασκητριών

Ενώ η κουρά των ανδρών αφιερωμένων στο μοναχικό βίο σαφώς τεκμηριώνεται μετά από το έτος 500, η κουρά των γυναικών πιστοποιείται θετικά πριν από αυτή την ημερομηνία, από τον

4ο αιώνα και νωρίτερα. Σύμφωνα με το μοντέλο της Θέκλας, η κουρά των παρθένων φαίνεται να έχει γίνει ένα γεγονός σχετικά συνηθισμένο στον ασκητισμό του 4ου-5ου αιώνα. Αυτή η πρακτική εφαρμόζεται, πρώτα σε ανεξάρτητες από την εκκλησιαστική αρχή, ροές, για να εγκριθεί αργότερα από τις μοναχικές κοινότητες.

9.1.3. Η κουρά των γυναικών σε ηλικία γάμου στην αρχαιότητα

Χωρίς να απορρίπτεται η σχέση της κουράς των Εβραίων γυναικών με αυτή των χριστιανών γυναικών, πρέπει να παρατηρήσουμε, ότι τα κίνητρά τους είναι πολύ διαφορετικά για να διαπιστωθεί μια αξιοσημείωτη επιρροή. Ωστόσο, η πρακτική που φαίνεται να βρίσκεται πιο κοντά στη μοναχική κουρά των χριστιανών γυναικών είναι η κουρά που ασκείται κατά την εφηβεία και το γάμο των κοριτσιών στον ειδωλολατρικό κόσμο. Οι τελετές περιέχουν πολλές ομοιότητες και η σημασία που δίνεται σε αυτές δύο κούρες είναι συνήθως παρόμοια.

9.1.4. Η κουρά των νέων στην αρχαιότητα

Πολλές από τις τελετές που γίνονται για τα κορίτσια πριν το γάμο σχετίζονται με παρόμοιες τελετές που ακολουθούνται από τα αγόρια που φτάνουν στην ηλικία των δεκατεσσάρων - δεκαέξι χρονών. Αυτές είναι οι ιεροτελεστίες της μετάβασης, που πραγματοποιούνται στην ηλικία της εφηβείας. Η μόνη διαφορά είναι ο σκοπός του τελετουργικού: ενώ για τα κορίτσια στην εφηβεία η κουρά συμπίπτει συχνά με το γάμο, για τα αγόρια η κουρά συμβολίζει μόνο την πολιτική αναγνώριση της ωριμότητας τους. Το γεγονός αυτό μας οδηγεί στην ιδέα της επιρροής της παγανιστικής κουράς για τα αγόρια στο μοναχικό τελετουργικό των ανδρών.

9.1.5. Χριστιανική προσαρμογή της κουράς των νέων

Χωρίς να νομοθετήσει την κουρά των παιδιών και των εφήβων, λόγω της παγανιστικής επιρροής, η Εκκλησία σιωπηρά αρχίζει να την ενσωματώνει στα τελετουργικά της. Δεν υπάρχουν πολλά επιχειρήματα στη γραμματεία, ο αριθμός όμως, είναι αρκούντως ικανοποιητικός, ώστε να επιβεβαιωθεί αυτή η πρακτική. Απ' την άλλη, αν τα γραμματειακά δεδομένα είναι σπάνια για το θέμα μας, τα παλαιότερα βυζαντινά ευχολόγια, που χρονολογούνται από τον 8ο αιώνα, επιβεβαιώνουν τη νεανική κουρά. Λειτουργικά κείμενα από τον 8ο έως τον 13ο αιώνα, παραθέτουν τέσσερις κατηγορίες κουράς: για τα μικρά παιδιά, για τους νέους στην ηλικία της εφηβείας, για τα παιδιά ή τους νέους που είναι αφιερωμένοι να γίνουν κληρικοί και για τους ώριμους άνδρες που έκαναν την ίδια επιλογή. Η αμοιβαία επιρροή

μεταξύ της κουράς των νέων στην ηλικία της εφηβείας και της κουράς των κληρικών είναι προφανής. Αλλά ποια είναι η αιτιώδης σχέση μεταξύ αυτών των δύο κατηγοριών κουράς; Πιστεύουμε ότι η κουρά των νέων ως τελετουργικό μετάβασης έχει επηρεάσει την κουρά των παιδιών και των αφιερωμένων νέων στην ιερατική καριέρα.

9.1.6. Η κουρά των κληρικών. Μερικές σκέψεις

Από τον 4ο αιώνα, η είσοδος των παιδιών και των νέων στην εκκλησιαστική ζωή αναφέρεται συχνά σε κείμενα της Ανατολής, που παρουσιάζουν μία μορφή κουράς να εφαρμόζεται την εποχή εκείνη.

9.1.7. Η κουρά των μοναχών: πριν ή κατά τη στιγμή των μοναχικών επαγγελιών;

Το ερώτημα που μένει να διευκρινιστεί είναι η πιθανή επίδραση της κουράς των νέων ή των υποψηφίων κληρικών, στη μοναχική κουρά, από τεκμηριωμένες πηγές πριν τον 6ο αιώνα. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η κουρά των μελλοντικών ιερέων και μοναχών έχει ως πηγή την κουρά των νέων; Ή μάλλον η κουρά των μελλοντικών ιερέων θα χρησιμοποιηθεί ως πρότυπο για την μοναχική κουρά;

Λόγω της απουσίας πηγών, οι απαντήσεις είναι αβέβαιες, η πρώτη όμως υπόθεση φαίνεται πιο συνεπής. Η δεύτερη επιβεβαιώνεται από έναν σημαντικό αριθμό εγγράφων, που τοποθετούν την κουρά κατά την είσοδο στο μοναστήρι και περιγράφουν την κατοχή του μοναχικού σχήματος του υποψηφίου ως μία ένδυση χωρίς κουρά. Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η παγανιστική επιρροή στην κουρά, που σηματοδοτούσε την παύση της παιδικής ηλικίας ή την είσοδο στην εφηβεία, χρησίμευσε ως πηγή για την κουρά των παιδιών μετά το βάπτισμα, την κουρά των νέων που αφιερώνονται να γίνουν κληρικοί και τη μοναχική κουρά σε νεαρή ηλικία.

9.2. Η αλλαγή του ονόματος

Σύμφωνα με το βυζαντινό τελετουργικό του μοναχικού σχήματος, κατά την διάρκεια της κουράς ο ιερέας ή ο ηγούμενος αναφέρει για πρώτη φορά το νέο όνομα του μοναχού. Η παράδοση σαφώς μαρτυρείται στις αρχές του 7ου αιώνα, αλλά είναι σίγουρα παλαιότερη. Παράλληλα, σημειώνουμε την εμφάνιση της διπλής αλλαγής του ονόματος: η πρώτη γινόταν την ημέρα της ρασοφορίας, η δεύτερη τη στιγμή της μοναχικής κούρας. Αργότερα, στα λειτουργικά κείμενα, τα οποία περιέχουν τρεις μοναχικές τελετουργίες, της ρασοφορίας, του μικρού

σχήματος και του μεγάλου σχήματος, δίνεται η εντύπωση της ύπαρξης τριών ακόμα αλλαγών του ονόματος, αλλά το έθιμο αυτό δεν επιβεβαιώνεται στην πράξη.

9.2.1. Νέο κρασί σε παλιούς ασκούς

Οι απαρχές της αλλαγής του ονόματος στη μοναχική πρακτική παραμένουν αβέβαιες. Παρ' όλα αυτά, πολλές παρόμοιες διαδικασίες που χρησιμοποιήθηκαν στο κοσμικό και θρησκευτικό περιβάλλον των πρώτων χριστιανικών αιώνων λειτούργησαν προφανώς ως μοντέλο. Μεταξύ αυτών, η αλλαγή του ονόματος με την αλλαγή της κοινωνικής θέσης, η προσαρμογή σε ένα νέο γλωσσικό περιβάλλον και το βάπτισμα φαίνονται πιο σημαντικά. Αν τα μοναχικά κείμενα των πρώτων αιώνων σπάνια σημείωναν την αλλαγή του ονόματος των ανδρών, η κατάσταση είναι πολύ διαφορετική για τις γυναίκες που εισήχθησαν στην μοναχική ζωή.

9.2.2. Η διπλή αλλαγή του ονόματος: ένα έθιμο της εποχής των Παλαιολόγων

Εάν η αλλαγή του ονόματος αποτελεί τον 9ο αιώνα μία συνιστώμενη μοναχική πρακτική, το έθιμο να αλλάζει το όνομα δύο φορές κατά τη διάρκεια της μοναστικής ζωής παραμένει δύσκολο να χρονολογηθεί. Οι A.-M. Talbot και S. McGrath θεωρούν ότι συμβαίνει αυτό από την εποχή των Παλαιολόγων. Ωστόσο, πιστεύουμε ότι η πρακτική της διπλής αλλαγής του ονόματος είναι παλαιότερη, επειδή τα δεδομένα αυτής της εποχής είναι περισσότερα.

9.3. Η μοναχική ένδυση

Το Βυζαντινό τελετουργικό του μοναχικού σχήματος αναφέρει μετά την κουρά του υποψήφιου τα ενδύματα που λαμβάνονται από το νέο μοναχό. Είναι σχεδόν πάντα τα ίδια: ο χιτώνας (χιτών, κολόβιον), η ζώνη, ο ανάλαβος, το κουκούλλιον και ο μανδύας (περιβόλαιον, παλλίον, μανδίον). Την έρευνά μας την απασχόλησε ο ανάλαβος, του οποίου το είδος φαίνεται δύσκολο να προσδιοριστεί.

9.3.1. Αίγυπτος εναντίον Συρίας: δύο μοντέλα μοναχικού σχήματος

Το αιγυπτιακό μοναχικό σχήμα των πρώτων αιώνων εξακολουθεί να είναι αντικείμενο των συζητήσεων μεταξύ των ερευνητών. Παρατηρούμε ότι οι μοναχοί φορούσαν μαζί με άλλα ρούχα είτε μία ποδιά, είτε ένα σύστημα σχοινιών. Οι όροι που χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν αυτό το είδος ένδυσης ήταν συχνά δυσνόητοι. Η λέξη που συναντάται στα ελληνικά κείμενα

είναι ο *ἀνάλαβος*. Ταυτόχρονα, πρέπει να σημειωθεί η απουσία του αιγυπτιακού ανάλαβου από τα συριακά ενδύματα κατά τον 4ο-6ο αιώνα. Η εμφάνισή του έχει ήδη περιγραφεί, μολονότι η συριακή ορολογία είναι συχνά ασαφής.

9.3.2. Το μοναχικό σχήμα στο Βυζάντιο από τον 8ο έως τον 11ο αιώνα

Μέχρι τον 8ο-9ο αιώνα, τα στοιχεία σχετικά με τα ενδύματα των μοναχών στη Κωνσταντινούπολη είναι λίγα και ενίοτε αντιφατικά. Συχνά είναι δύσκολο να τα ερμηνεύσουμε. Μια πρώτη παρατήρηση είναι η απουσία του ανάλαβου από το σχήμα των Στουδίτων και Αθωνίτων. Υπάρχουν σοβαροί λόγοι να πιστεύουμε ότι οι πρώτοι μοναχοί της Κωνσταντινούπολης ήρθαν από τη συριακή Ανατολή και φορούσαν τη στολή των μοναχών αυτής περιοχής. Ωστόσο, δίπλα στη λίστα των Στουδίτων, σημειώνουμε ότι τα περισσότερα λογοτεχνικά κείμενα αναφέρουν τον ανάλαβο μεταξύ των μοναχικών ρούχων, ενώ τα λειτουργικά κείμενα και η εικονογραφία, αποδεικνύουν την ύπαρξη του σχεδόν πάντα, με ελάχιστες εξαιρέσεις. Σε αυτό το πλαίσιο, πρέπει να δούμε στον ανάλαβο ένα ειδικό στοιχείο του Παλαιστινιακού μοναχικού σχήματος, που σταδιακά επιβάλλεται στο Βυζάντιο από τον 8ο αιώνα. Μέχρι το 11ο αιώνα, ο ανάλαβος φαίνεται να ανήκει στον κανόνα, τόσο στα λειτουργικά κείμενα όσο και στην εικονογραφία.

Συμπεράσματα του τρίτου μέρους

Η σταδιακή ενσωμάτωση του υποψηφίου στην κοινότητα παρουσιάζεται σε διαφορετικές στιγμές και συγκεκριμένες περιόδους, που σηματοδοτούν με το δικό τους τρόπο την εξέλιξη του μέλλοντος μοναχού. Η μοναχική κουρά παίζει σίγουρα τον κύριο ρόλο, αλλά όλα τα άλλα έθιμα και διαδικασίες που εφαρμόζονται για τον υποψήφιο συμβάλουν στην επιτυχία. Ας σημειωθεί για άλλη μια φορά η ποικιλομορφία των τελετουργιών. Εξαιτίας της περιφερειακής ποικιλομορφίας, ο πολλαπλασιασμός των τελετουργιών, των διαδικασιών ή των όρων που χρησιμοποιούνται μπορεί να εξηγηθεί από τη διαφορετική χρήση της ίδιας παράδοσης στα βυζαντινά μοναστικά κέντρα. Από την άλλη πλευρά, υπάρχει ένας βεβαιωμένος σεβασμός στην παράδοση. Συχνά συναντάται η επίκληση των γερόντων, χωρίς ριζοσπαστικές και ολοκληρωτικές αλλαγές.

ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Γενικές παρατηρήσεις

Η διατριβή μας, με τίτλο *Μοναχός στο Βυζάντιο. Κοινωνικά έθιμα, μοναχικοί κανόνες και τελετουργικές πράξεις*, είναι μια διεπιστημονική μελέτη των κοινωνικών και θρησκευτικών εθίμων που χρησιμοποιούνται στο Βυζάντιο, τη στιγμή που ένα άτομο αποφασίζει, ή υποχρεώνεται, να εισέλθει στην μοναστική ζωή. Χωρίς τη φιλοδοξία να αποτελέσει μια ολοκληρωμένη ιστορία των κοινωνικών πρακτικών ή του τελετουργικού του μοναχικού σχήματος, η προσέγγισή μας αναφέρεται σε ορισμένες πτυχές λιγότερο μελετημένες ή κατανοητές. Παρέχει αρκετές νέες εξηγήσεις και προσφέρει μια επισκόπηση σχετική με την εξέλιξη των μοναχικών πρακτικών. Επιπλέον, η έρευνα δεν έχει ολοκληρωθεί, και ελπίζουμε ότι θα συνεχιστεί και θα ολοκληρωθεί περαιτέρω.

Μια πτυχή που αναλύεται στην παρούσα διατριβή αφορά τις πρακτικές που εφαρμόζονται για τους υποψήφιους κατά την άφιξή τους στο μοναστήρι. Η εξέλιξη αυτών των πρακτικών και η ορολογία που χρησιμοποιείται σ' αυτή την περίπτωση, είναι τα κύρια θέματα του πρώτου μέρους.

Η μελέτη των μοναχικών και λειτουργικών βυζαντινών πρακτικών οδήγησαν στην απλή, αλλά συχνά ξεχασμένη ιδέα, ότι υπάρχει πάντα στην ιστορία μια ποικιλομορφία τοπικών εθίμων, που δύσκολα οδηγούν σε έναν ενιαίο κανόνα. Αν το γεγονός αυτό είναι εμφανές κατά την αντικατοπτριζόμενη μελέτη των μοναχικών παραδόσεων της Αιγύπτου και της Συρίας από τον 4ο έως τον 7ο αιώνα, η παρατήρηση παραμένει σε ισχύ και για τις επόμενες βυζαντινές μοναχικές κοινότητες. Ένα κοινοβιακό μοναστήρι και μία Λαύρα πάντα αντανακλούν ιδιαίτερες πρακτικές, λόγω των διαφορετικών τους απόψεων σχετικά με την οργάνωση και το σκοπό της μοναστικής ζωής. Ένα αριστοκρατικό μοναστήρι συχνά επιβάλλει κοινωνικά οφέλη για ορισμένους μοναχούς, τα οποία δεν απαντώνται πάντοτε σε μοναστήρια υπό επισκοπικό έλεγχο ή σ' αυτά που ιδρύθηκαν από ασκητές. Στο πλαίσιο αυτό, η διατριβή μας επιδίωξε μάλλον να

τονίσει τις διαφορές μεταξύ των τοπικών μοναχικών κοινοτήτων, παρά να ανακαλύψει την κοινή τους παράδοση.

Ένα καλό παράδειγμα προς αυτή την κατεύθυνση δίνεται από το μοναχικό τελετουργικό των πρώτων χριστιανικών αιώνων, που βασίζεται τόσο στις πρακτικές των παρθένων, των χηρών και των αστικών ασκητών, όσο και στα νέα έθιμα που επιβάλλονται από τους μοναχούς που απομακρύνονται από τις πόλεις. Δεν ισχύει το ίδιο πάντα για τις γυναίκες και για τους άνδρες. Ενώ οι γυναίκες συχνά λάμβαναν την κουρά τη στιγμή των μοναχικών επαγγελιών, στους άνδρες επιβαλλόνταν κατά τη στιγμή της εισόδου τους στο μοναστήρι. Αυτή η σημαντική διαφορά σχετικά με το χρόνο της κουράς είναι η κύρια πηγή των δύο μοναχικών παραδόσεων που συναντώνται στη πρώτο-βυζαντινή εποχή: είτε κουρά και απλό μοναχικό ένδυμα, ακολουθούμενα από την δοκιμασία και αργότερα από το μοναχικό ένδυμα, είτε απλό μοναχικό ένδυμα χωρίς κουρά, και τέλος, δοκιμασία, κουρά και μοναχικό ένδυμα. Αυτές οι δύο διαδρομές είναι οι πιο πιθανές στην εξέλιξη του υποψήφιου. Από τον 6ο αιώνα, αυτοί οι δύο τύποι φαίνονται να αποκτούν περισσότερο περιφερειακό χαρακτήρα, μιας και ο πρώτος απαντάται συχνά στην Ιερουσαλήμ, ενώ ο δεύτερος είναι πιο διαδεδομένος στην Κωνσταντινούπολη. Στον παλαιστινιακό / σιναϊτικό / αιγυπτιακό χώρο, η Ιστορία του μονοφυσίτη επισκόπου Ιωάννη της Εφέσου, ο Βίος του Συμεών της Έδεσσας, με το παρατσούκλι «ο τρελός», που γράφτηκε από το Λεόντιο Νεαπόλεως, ένα κείμενο που χρονολογείται πιθανότατα τον 7ο-8ο αιώνα και προστέθηκε στη συλλογή του Ιωάννη Μόσχου, η κοπτική ζωή του Ιωάννη Κολοβού, γραμμένη στο τέλος του 8ου αιώνα και η αραβική ζωή του Παχωμίου ή ο Βίος του Στεφάνου του Σαβαΐτου μαρτυρούν γι' αυτό. Ωστόσο, στην Κωνσταντινούπολη, οι μοναχοί χρησιμοποίησαν το τελετουργικό, που περιγράφεται από τον Ψευδό-Διονύσιο περίπου το 500 μ.Χ.. Η νομοθεσία του Ιουστινιανού, ο Βίος του Στεφάνου του Νέου ή η παράδοση των Στουδιτών επιβεβαιώνουν τον κανόνα αρκετές φορές. Η "ιστορία δύο πόλεων", που αναφέρεται σε διαφορετικό πλαίσιο από τον R. Taft, ισχύει απόλυτα στην περίπτωσή μας. Ο διάλογος ανάμεσα στις δύο αρκετά διαφορετικές μοναχικές παραδόσεις είναι, κατά τη γνώμη μας, το κλειδί για τη μόνη συνεπή ερμηνεία των δεδομένων που διαθέτουμε.

Στο τέλος του 8ου αιώνα οι διαφορές γίνονται τόσο σημαντικές που μία διαμάχη μεταξύ των δύο παραδόσεων αναφέρει ότι, το μοναχικό ένδυμα των αρχαρίων που δίνεται στην Παλαιστίνη κατά τη στιγμή της κουράς και ονομάζεται *μικρὸν σχῆμα* και *πρῶτον σχῆμα* στο χειρόγραφο *Barberini γρ. 336*, επικρίνεται από το Θεόδωρο Στουδίτη, επειδή στην Κωνσταντινούπολη, η ένδυση των αρχάριων δεν έπαιζε σημαντικό ρόλο. Η σύσταση του Θεόδωρου εξηγείται από την επιθυμία του, να διατηρήσει την τοπική παράδοση του μοναχικού

εθίμου της άφιξης ενός νέου στην πρωτεύουσα, μέσα στο πλαίσιο της ανατολικής μετανάστευσης μετά την αραβική εισβολή.

Με αυτή την παρατήρηση, καταλήγουμε σ' ένα άλλο σημαντικό συμπέρασμα της διατριβής μας: στο Βυζάντιο, τα μοναχικά και τα τελετουργικά έθιμα που τα συνοδεύουν είναι σε συνεχή αλληλεπίδραση και επιρροή. Το γεγονός αυτό είναι ορατό τον 9ο και 10ο αιώνα, όταν τα μοναχικά έθιμα της Ιερουσαλήμ και της Κωνσταντινούπολης αγωνίζονται για την ύπαρξη τους και συγκρούονται. Το ιδιαίτερο αποτέλεσμα αυτής της αλληλεπίδρασης είναι ο μετασχηματισμός του μοναχικού σχήματος της Κωνσταντινούπολης, που ονομάζεται πρόσχημα, σε ενδιάμεσο επίπεδο μεταξύ του σχήματος των αρχαρίων και του μεγάλου σχήματος των Παλαιστινιακών μοναχών ή των μοναχών της Παλαιστινιακής επιρροής. Τον 12ο-13ο αιώνα, το νέο αυτό σχήμα ονομάζεται μικρόν σχήμα.

Ένα τελικό συμπέρασμα αυτής της ενότητας είναι η επιθυμία και η ικανότητα των βυζαντινών μοναχών να κρατήσουν τα διάφορα έθιμα και τις αποκλίνουσες παραδόσεις. Η τάση που εξακολουθεί να υπάρχει είναι να ελαχιστοποιηθούν οι συγκρούσεις, να βρεθεί μια κοινή γραμμή, ακόμη και αν τα θέματα της συζήτησης ή τα έθιμα φαίνονται ασυμβίβαστα. Σχετικά με τα λειτουργικά τελετουργικά, παρατηρείται η ίδια πολυμορφία. Από τον 11ο αιώνα, επισημαίνουμε την ύπαρξη πολλών τύπων συνθέσεων, που παράγονται μετά την αλληλεπίδραση της Παλαιστίνης στις παραδόσεις της Κωνσταντινούπολης. Το παλαιστινιακό έθιμο, που ενσωματώνει το πρόσχημα της Κωνσταντινούπολης μεταξύ των τελετουργικών του, άρχισε να χρησιμοποιεί το όνομα ρασοφόρος, που πιθανόν να προέρχεται από την Κωνσταντινούπολη, για το τελετουργικό των αρχάριων, που επεβλήθη στα λειτουργικά κείμενα. Ωστόσο, η θεολογική και κανονική σκέψη παραμένει εχθρική προς το μικρό μοναχικό σχήμα. Αλλά και οι δύο τάσεις αποδέχονται η μία την άλλη, δίνοντας σε κάθε κοινότητα την ελευθερία να αποφασίζει για την πρακτική της.

Είδαμε τα χαρακτηριστικά της Βυζαντινής μοναστικής ζωής κατά την ανάλυση των πρακτικών περιστάσεων που οδήγησαν στην είσοδο των υποψηφίων στο μοναστήρι. Στο δεύτερο μέρος της διατριβής σταματήσαμε σε τρεις συγκεκριμένες περιπτώσεις: στο παιδί που οδηγείται από τους γονείς προς τη μοναστική ζωή, στη οικογένεια έναντι της ασκητικής επιλογής ενός εκ των συζύγων και στη μοναχική κουρά που επιβάλλεται έξωθεν. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, υπάρχει μια ποικιλία πρακτικών. Οι απόψεις υπέρ και κατά κάποιου εθίμου εκδηλώνονται ελεύθερα και οι άμεσες συγκρούσεις σπάνια παρατηρούνται. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, τόσο η υποδοχή των παιδιών στο μοναστήρι, όσο και η άρνηση του γίνονται αποδεκτές. Η επιθυμία ενός συζύγου να εγκαταλείψει τον άλλο, επαινείται και απαγορεύεται

ταυτόχρονα. Η υποχρεωτική μοναχική κουρά, χρησιμοποιείται ως πολιτικό ή κοινωνικό όπλο, και γίνεται εύκολα αποδεκτό, ακόμη και αν αυτό έρχεται σε αντίθεση με μια από τις θεμελιώδεις αρχές της μοναστικής ζωής, την ελευθερία της επιλογής. Οι τρεις περιπτώσεις που μελετήθηκαν, μας προσφέρουν μια καλή εικόνα της πολυπλοκότητας των σχέσεων μεταξύ του κόσμου και της μοναχικής κοινότητας, μεταξύ των οικονομικών και πολιτικών περιορισμών της κοινωνίας και των θρησκευτικών και πνευματικών επιδιώξεων των μοναχών.

Σημειώνουμε την ποικιλία των πρακτικών εντός των μοναχικών κοινοτήτων. Ο υποψήφιος γίνεται αποδεκτός ή όχι, σύμφωνα με πολλά τοπικά κριτήρια. Οι δοκιμασίες στις οποίες υπόκειται ποικίλλουν από μια περιοχή στην άλλη, από μια μοναχική παράδοση στην άλλη. Η δοκιμασία δεν είναι την ίδια για όλους. Το ίδιο ισχύει και για την κοινωνική και την πνευματική κατάσταση μέσα στο μοναστήρι. Το τρίτο μέρος της διατριβής έχει επανειλημμένα τονίσει αυτές τις πτυχές, προσπαθώντας να γίνει κατανοητό το περίγραμμα της εξέλιξης που οδήγησε στις πιο σημαντικές διακρίσεις, που υπήρξαν μέχρι σήμερα στο μοναχικό κόσμο.

Επιπλέον, σ’ αυτό το τελευταίο μέρος της μελέτης μας αναλύονται ορισμένα στοιχεία, ελάχιστα κατανοητά αναφορικά με τη μοναχική ενσωμάτωση των υποψηφίων. Η κουρά ως λειτουργικό τελετουργικό είναι ένα από τα πιο σημαντικά. Η έρευνά μας οδήγησε στο συμπέρασμα ότι η πιο σημαντική πηγή της χριστιανικής πρακτικής είναι το παγανιστικό έθιμο της κούρας των κοριτσιών και των αγοριών που βρίσκονται στην ηλικία της εφηβείας. Η κουρά των κοριτσιών πριν από το γάμο χρησίμευσε ως πρότυπο για την κουρά των θηλυκών ασκητριών την ίδια μέρα της μοναχικής επαγγελίας τους, ενώ η κουρά των αγοριών, μάρτυρας της εισόδου τους στην ωριμότητα, λήφθηκε στους εκκλησιαστικούς κύκλους για να σηματοδοτήσει την είσοδό τους είτε στον κλήρο, είτε στο μοναχικό βίο. Μια άλλη πτυχή λιγότερο διευκρινιστική, η διπλή αλλαγή του ονόματος, μας ανάγκασε να αναζητήσουμε τους μάρτυρες αυτής της πρακτικής κατά την εποχή των Παλαιολόγων, όταν τελικά επιβλήθηκε αυτό το έθιμο. Τέλος, το ζήτημα του μοναχικού σχήματος, ένα από τα πιο δύσκολα που αντιμετωπίσαμε, μας προσέφερε τη δυνατότητα μιας ευρείας έρευνας από την Αίγυπτο και τη Συρία του 4ου-5ου αιώνα μέχρι το τέλος της Βυζαντινής περιόδου. Έχουμε παρατηρήσει αρχικά τις διαφορές μεταξύ των αιγυπτιακών και των συριακών παραδόσεων γι' αυτό το θέμα, να μεταφέρονται κατά τους Βυζαντινούς χρόνους, στις μοναχικές παραδόσεις της Παλαιστίνης και της Κωνσταντινούπολης. Το κλειδί αυτής της διάκρισης, ο αιγυπτιακός / παλαιστινιακός *ἀνάλαβος*, δεν ήταν γνωστός στο μοναχισμό της Κωνσταντινούπολης που τελούσε υπό συριακή επιρροή. Παρ' όλα αυτά, αυτό το ένδυμα παρουσιάστηκε τον 7ο-8ο αιώνα στο Βυζάντιο με τη μορφή μίας ποδιάς και ενός συστήματος σχοινιών που συγκρατούσε την ποδιά στο στήθος. Πρωταρχικό χαρακτηριστικό στοιχείο του παλαιστινιακού μοναχικού σχήματος, ο *ἀνάλαβος* θα

επικρατήσει τελικά στην πρωτεύουσα του 11ου αιώνα ως το ειδικό ένδυμα του "μεγάλου" σχήματος, όπως αποδεικνύεται από τα λειτουργικά κείμενα.

Προοπτικές της έρευνας

Η μελέτη των κοινωνικών και μοναχικών πρακτικών σχετικά με την είσοδο στο μοναστήρι προσφέρει πολλές ερευνητικές κατευθύνσεις για τους ιστορικούς του μοναχισμού, τους λειτουργούς ή τους κοινωνιολόγους. Κατ' αρχάς, η διάκριση μεταξύ των μοναχικών παραδόσεων της Παλαιστίνης και της Κωνσταντινούπολης, που εφαρμόζεται αρκετές φορές στο λειτουργικό τομέα και επιβεβαιώνεται στην περίπτωση των τελετουργικών του μοναχικού σχήματος, αξίζει μια πιο σταθερή εφαρμογή σε όλη την ιστορία του βυζαντινού μοναχισμού. Η μελέτη των πηγών και η ερμηνεία των δεδομένων πρέπει να ακολουθήσουν αυτή τη γραμμή, για να καταλήξουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια στις επιρροές των παλαιότερων κοινωνικών μοντέλων και στις πρακτικές ενός συγκεκριμένου χρονικού διαστήματος. Υπογραμμίζουμε, τη μοναχική παράδοση των Στουδιτών του 8ου-9ου αιώνα, στην οποία αρχίζουν να χρησιμοποιούνται ορισμένα έθιμα παλαιστινιακής καταγωγής, τον Αθωνικό μοναχισμό στα τέλη του 10ου αιώνα, το μοντέλο των Στουδιτών που πρέπει να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις των ιθαγενών μοναχών της Παλαιστινιακής επιρροής, ή τη "νέο-σαββαιτική" σύνθεση των βυζαντινών και ανατολικών εθίμων που πραγματοποιούνται τον 13ο αιώνα. Χωρίς να αρνούμαστε τη συνολική ενότητα του βυζαντινού μοναχισμού, μια τέτοια προσέγγιση θα προσθέσει σαφέστερες ενδείξεις για τη μακρό-ιστορική της εξέλιξη.

Δεύτερον, όσον αφορά τα μοναχικά λειτουργικά κείμενα, πιστεύουμε ότι η μελέτη τους πρέπει να συνοδεύεται από μια συγκριτική ανάγνωση των ιστορικών, γραμματειακών και εικονογραφικών δεδομένων που διαθέτουμε. Οι μοναχικοί όροι *πρῶτον σχῆμα*, *μικρὸν σχῆμα*, *πρόσχημα* ή *μέγα σχῆμα* δεν κατανοούνται στο πλαίσιο μιας αυστηρά λειτουργικής ανάλυσης, επειδή η χρήση τους μαρτυρεί αρκετά σημαντικές διαφορές ακόμα και στη ίδια περίοδο ή περιοχή. Η χρήση του όρου *ἀνάλαβος* οδεύει προς την ίδια κατεύθυνση. Επιπλέον, συχνά πρέπει να δυσπιστούμε σχετικά με τα ονόματα που δίνονται στα μοναχικά τελετουργικά. Τέτοια παραδείγματα είναι σίγουρα πολλά. Στο πλαίσιο αυτό, η συμβολή των ιστορικών δεδομένων είναι εξαιρετικά σημαντική για την ορθή κατανόηση των λειτουργικών πηγών που χρησιμοποιούμε.

Τέλος, η κοινωνική ιστορία του βυζαντινού κόσμου μπορεί να αντλήσει χρήσιμες πληροφορίες από τη μελέτη των μοναχικών πρακτικών, ειδικά για τη δέσμευση αυτού του είδους της ζωής και για τα πρώτα στάδια της μοναχικής καριέρας του δόκιμου.

Οι συγκεκριμένες καταστάσεις που οδήγησαν στην είσοδο στο μοναστήρι προσφέρουν μία υποβλητική εικόνα των διαφορετικών κοινωνικών εθίμων, οικονομικών αναγκαιοτητών ή πολιτικών διαφορών. Στο Βυζάντιο, ο μοναχικός κόσμος δεν είναι τόσο απομακρυσμένος από την κοινωνική ζωή, όσο μερικές φορές έχουμε την τάση να πιστεύουμε. Για αυτό το λόγο, τα έθιμα που σχετίζονται με την είσοδο στο μοναστήρι, μπορούν να αποτελέσουν ένα θέμα σημαντικής μελέτης σχετικά με την μόνιμη, αμοιβαία επιρροή ανάμεσα στην κοινωνία και τον μοναχισμό.

Τα όρια της έρευνας και τα μελλοντικά σχέδια

Δεν θεωρούμε, ότι έχουμε καταφέρει να απαντήσουμε σε όλες τις δύσκολες ερωτήσεις σε σχέση με την είσοδο στο μοναστήρι και τη μοναχική κουρά. Η ιστορική ανασυγκρότηση της εξέλιξης του λειτουργικού τελετουργικού, με βάση τα πιο παλιά χειρόγραφα, εξακολουθεί να παραμένει ο πιο σημαντικός στόχος. Αρκετά χειρόγραφα και λειτουργικά κείμενα παραμένουν στη λήθη ή στο άγνωστο. Η ανάλυσή τους θα αποτελέσει το κύριο θέμα μιας μελλοντικής μας έρευνας. Η μελέτη ενός μεγάλου αριθμού σημαντικών θεμάτων, που παρέμειναν στην άκρη για διάφορους λόγους, εμπλουτίζει την εικόνα που προτείνεται στην παρούσα διατριβή για το "μοναχικό επάγγελμα". Υπογραμμίζουμε ιδιαίτερα το θέμα της μοναχικής κλίσης, την είσοδο στο μοναστήρι εξαιτίας κοινωνικών κίνητρων, την κοινωνική δομή των μοναχικών κοινοτήτων, το περιεχόμενο των μοναχικών όρκων, το τελετουργικό της όγδοης ημέρας μετά τη μοναχική κουρά και πολλά άλλα.

Επιπλέον, η πολύ-γλωσσική μελέτη του λειτουργικού τελετουργικού και της μοναχικής ορολογίας θα πρέπει να είναι επίσης διεξοδική. Οι περιορισμένες γνώσεις μας στον τομέα αυτό, μας επέτρεψε να επιτύχουμε μια πραγματικά συγκριτική έρευνα μεταξύ των ελληνικών και άλλων ανατολικών κείμενων, τα οποία περιέχουν ένα τελετουργικό περισσότερο ή λιγότερο επηρεασμένο από το βυζαντινό τελετουργικό. Ιδιαίτερα σημειώνουμε τις αρμενικές, γεωργιανές και συριακές πηγές, που διαφυλάττουν παλαιές μαρτυρίες. Έχουμε την ελπίδα ότι μια μέρα, μια πολύγλωσση ομάδα ερευνητών θα αποφασίσει να αναλάβει το δύσκολο έργο της ανοικοδόμησης του ανατολικού τελετουργικού της μοναχικής κούρας με όλες τις ιδιαιτερότητες και τις ιδιομορφίες του. Η ιστορία του μοναχικού τελετουργικού εξακολουθεί να γράφεται. Η μελέτη αυτή ευελπιστεί να αποτελέσει μια μικρή συμβολή σ' αυτό το θέμα.